mircea eliade

imagens e símbolos

arcádia

mircea eliade

imagens e símbolos

arcádia

2

mircea eliade

IMAGENS E SÍMBOLOS

ARTES E LETRAS/ARCÁDIA

3

já publicado:

SABER VER A ARQUITETURA Bruno Zevi

AS IMAGINAÇÕES DA IMAGEM Lima de Freitas

INTRODUÇÃO À LITERATURA NO SÉCULO XX Víntila Horia

INTRODUÇÃO AO MÉTODO DE LEONARDO DA VINCI Paul Valery

A POESIA MODERNA E A INTERROGAÇÃO DO REAL — I António Ramos Rosa

MIGUEL TORGA, POETA IBÉRICO Jesús Herrero

O DEVIR DAS ARTES Gil o Dorfles

LÂMPADAS NO ESCURO David Mourão-Ferreira

IMAGENS E SÍMBOLOS Mircea Eliade

COLEÇÃO Artes e Letras / Arcádia

Dirigida por Lima de Freitas

TITULO ORIGINAL Images et Symboles

Lssais sur le symbolisme magico-religieux

TRADUÇÂO Maria Adozinda Oliveira Soares

CAPA E PLANO GRÁFICO Gina Martins Calado l Atelier Arcádia

REVISÃO TIPOGRÁFICA Sebastião da Costa Aboim

Direitos de reprodução e adaptação reservados para a língua portuguesa

por Editora Arcádía, S.A.R.L., Campo de Santa Clara, 160-D, 1100 Lisboa-Portugal

C Éditions Gallimard, 1952

1.° edição em português— Setembro de 1979 Edição n.° 768

Esta edição, de que se tiraram 2000 exemplares, foi composta e impressa

por Editorial Minerva (Minígráfica, Cooperativa de Artes Gráficas,

S.C.A.R.L.), Lisboa, e acabada nas Oficinas Gráficas da Editora Arcádia

Sumário

PREFÁCIO À TRADUÇÃO PORTUGUESA.....7

Prefácio.....10

Redescoberta do simbolismo.....10

Simbolismo e Psicanálise.....13

Perenidade das imagens 17

O plano do livro.....21

I - Simbolismo do «centro» 27

Psicologia e história das religiões.....27

História e arquétipos.....33

A imagem do mundo.....37

Simbolismo do centro 41

Simbolismo da ascensão 46

Construção de um centro.....51

II - Simbolismos indianos do tempo e da eternidade 56

Função dos mitos 56

Mitos indianos do tempo 59

A doutrina dos «Yugas».....61

Tempo cósmico e história 66

O «terror do tempo».....70

Simbolismo indiano da abolição do tempo.....72

O «ovo quebrado» 75

A filosofia do tempo no budismo.....77

Imagens e paradoxos 80

6

Técnicas da «saída do tempo».....83

III - O «Deus Ligador» e o Simbolismo dos nós 90

O soberano terrível 90

O simbolismo de Varuna 93

«Deuses ligadores» na Índia Antiga 97

Trácios, germânicos, caucasianos 100

Irão 103

Paralelos etnográficos.....105

Magia dos nós 108

Magia e religião.....110

Simbolismo das «situações-limite».....113

Simbolismo e história.....116

IV - Notas sobre o simbolismo das conchas.....122

A Lua e as águas 122

Simbolismo da fecundidade.....125

Funções rituais das conchas.....129

O papel das conchas nas crenças funerárias.....131

A pérola na magia e na medicina.....140

O mito da pérola 144
V - Simbolismo e história.....147
Baptismo; dilúvio e simbolismos aquáticos 147
Imagens arquetípicas e simbolismo cristão 156
Símbolos e culturas 167
Considerações sobre o método 170

PREFÁCIO À TRADUÇÃO PORTUGUESA

Sinto-me feliz por poder acrescentar algumas linhas acerca de «IMAGENS E SÍMBOLOS», por ocasião da presente tradução e seguindo a sugestão do Sr. Lima de Freitas. Desde a aparição deste pequeno livro as investigações sobre as estruturas e a função dos símbolos e, sobretudo, sobre a morfologia das imagens primordiais e o papel da imaginação criadora conheceram uma extensão e um aprofundamento consideraveis. Não cabe aqui resumir os resultados obtidos, nos últimos trinta anos, por sábios trabalhando em domínios tão diferentes como a história das religiões, o orientalismo, a antropologia cultural, a psicologia das profundidades ou a história das ideias e a filosofia da cultura.

Para me limitar exclusivamente às contribuições publicadas em Francês, merecem menção especial os trabalhos do grande orientalista e

hermeneuta

Henry

Corbin

(1903-1978),

em

primeiro

lugar

«L'IMAGINATION CRÉATRICE DANS LE SOUFISME D'IBN ARABÎ» (1958; 2.a

edição em 1975); *«TERRE CELESTE ET CORPS DE RÉSURRETION: DE L'IRAN*

MAZDÉEN À L'IRAN SHÍITE» (1961); *«EN ISLAM IRANIEN: ASPETS*

SPIRITUELS ET PHILOSOPHIQUES», 4 volumes (1971-1973). Por seu lado o

Filósofo Gilbert Durand, discípulo de Gaston Bachelard, depois de ter

publicado

a

sua

tese

de

doutoramento

«LES

STRUTURES

ANTHROPOLOGIQUES DE L'IMAGINAIRE» (1960), desenvolveu e afinou a

sua via metodológica em *«L'IMAGINATION SYMBOLIQUE»* (1964), num

grande número de conferências lidas no *ERANOS* de Ascona (desde 1964)

e em *«FIGURES MYTHIQUES ET V ISAGES DE L'OEUVRE»* (1978).

Convem igualmente mencionar os trabalhos de Léon Cellier, Jean

Servier, Antoine Faivre, J. Vierne e a série de monografias publicadas a

partir de 1968, sob o título *«CIRCÉ: RECHERCHES SUR L'IMAGINAIRE»*. Pela

minha parte, prossegui as análises iniciadas em *IMAGENS E SÍMBOLOS*

através de vários volumes: *«MYTHES, RÊVES ET MYSTÈRES»* (1957),

«MÉPHISTOPHÉLÉS ET L'ANDROGYNE» (1962), *«LA NOSTALGIE DES*

ORIGINES» (1971), «OCCULTISME, SORCELLERIE ET MODES CULTURELLES»

(1978).

Numa fórmula sumária poderia dizer-se que as investigações

efetuadas ao longo dos últimos trinta anos confirmaram amplamente a

importância da imaginação como instrumento de conhecimento. A

experiência imaginária é constitutiva do homem, tanto quanto o são a

experiência diurna e as atividades práticas. Se bem que a estrutura da sua

realidade não seja homologavel às estrutras das realidades «objetivas», o mundo do imaginário não é «irreal». A imaginação revela estruturas do real inacessíveis quer à experiência dos sentidos quer ao pensamento racional.

Foi igualmente posta em evidência a importância «existencial» da imaginação criadora e das imagens primordiais. Com efeito, as imagens e os símbolos constituem, para o homem moderno, outras tantas «aberturas» sobre um mundo de significações infinitamente mais vasto do que aquele onde vive. Bastará citar um único exemplo: mostrámos num trabalho anterior *(«SYMBOLISMES DE L'ASCENSION»,* republicado em

«MYTHES, RÉVES ET MYSTARES», cap. VI) a solidariedade estrutural entre

as imagens ido vôo e da ascensão. Nos planos diferentes, mas solidários, da experiência onírica, da imaginação ativa, da criação mitológica e folklórica, dos ritos e da especulação metafísica, enfim no plano da experiência extática, trata-se sempre de imagens da *transcedência* e da *liberdade. Com* efeito, o simbolismo da ascensão significa sempre o rebentamento de uma situação «petrificada», a ruptura de nível que torna possível a passagem para um outro modo de ser; no fim de contas a liberdade de se «mover», isto é, ,de mudar de situação, de abolir um

sistema de condicionamento. Encontramos cm contextos múltiplos — onírico, extático, ritual, mitológico, etc. significações complementares

mas estruturalmente solidárias *que* se deixam arrumar segundo um *pattern* e que «fazem sistema».

Em suma, existe continuidade entre as funções desempenhadas ou as mensagens transmitidas por certos simbolismos aos níveis mais profundos do inconsciente e as significações que relevam do plano das mais «puras» atividades do espírito. É certo que as imagens do «vôo» e da «ascensão», tão frequentes nos universos oníricos e imaginários, só se tornam perfeitamente inteligíveis no plano da mística e da metafísica, onde elas exprimem claramente as ideias de *liberdade* e de *transcendência.* Mas em todos os outros níveis «inferiores» da vida psíquica tais imagens significam sempre processos homologáveis, na sua finalidade, a atos de «liberdade» e de «transcendência».

Compreende-se assim, do mesmo passo, a importância «existencial» dessas imagens para o homem moderno: são imagens une rebentam o «universo 'fechado» do seu ambiente quotidiano e lhe desocultam um mundo mais vasto e infinitivamente mais rico, carregado de significações espirituais e de promessas.

MIRCEA ELIADE

Universidade de Chicago

Agosto de 1979

Prefácio

Redescoberta do simbolismo

A espantosa divulgação da psicanálise fez a fortuna de certas palavras-chave: imagem, símbolo, simbolismo passaram a ser moeda corrente. Por outro lado as pesquisas sistemáticas feitas sobre o mecanismo da «mentalidade primitiva» revelaram a importância do simbolismo para o pensamento arcaico e, ao mesmo tempo, o seu papel fundamental na vida de toda a sociedade tradicional. A ultrapassagem do «cientismo» na filosofia, o renascimento do interesse religioso depois da primeira guerra mundial, as múltiplas experiências poéticas e sobretudo as experiências do «surrealismo» (com a descoberta do ocultismo, da literatura negra, do absurdo, etc.) chamaram, em planos diversos e com resultados desiguais, a atenção do grande público para o símbolo encarado como modo autónomo de conhecimento. A evolução em causa faz parte da reacção contra o racionalismo, o positivismo e o cientismo do século XIX e chega já para caraterizar o segundo quartel do século xx. Mas esta conversão aos diversos simbolismos não é uma «descoberta

propriamente inédita, ou o mérito do mundo moderno: este, ao restaurar o símbolo nos seus títulos de instrumento de conhecimento, não fez mais do que retomar uma orientação que foi geral na Europa até ao século XVIII e que é, além do mais, conatural às outras culturas extra-europeias, sejam elas «históricas» (por exemplo as da Asia ou da América Central) ou arcaicas e «primitivas».

Notar-se-á que a invasão da Europa Ocidental pelo simbolismo

coincide com o aparecimento da Ásia no horizonte da história; aparecimento que, catalizado pela revolução de Sun Yat Sen se tem visto a afirmar sobretudo nos últimos anos; sincronicamente, grupos étnicos que não tinham, até agora, participado na Grande História senão fugazmente e por alusões (como os Oceanianos, os Africanos, etc.) preparam-se por sua vez para entrar nas grandes correntes da história contemporânea, e sentem-se já impacientes por fazê-la. Não que exista qualquer relação causal entre o aparecimento do mundo «exótico» ou «arcaico» no horizonte da história, e o renovo de favor verificado na Europa, em relação ao conhecimento simbólico. Mas acontece que este sincronismo foi particularmente feliz; estranha-se o fato de a Europa positivista e materialista do século XIX ter conseguido sustentar o diálogo

espiritual com culturas «exóticas» quando estas, sem excepção, se pretendem seguidoras de vias de pensamento que não o empirismo ou o positivismo. Aí está pelo menos uma razão para esperar que a Europa não fique paralisada perante as imagens e os símbolos que, no mundo exótico, ocupam o lugar dos nossos conceitos ou os veiculam e os prolongam. É extraordinário como de toda a espiritualidade europeia duas mensagens apenas interessem *realmente* aos mundos extra-europeus: o cristianismo e o comunismo. Ambos, de maneira diversa, é certo, e em planos nitidamente opostos, são soteriologias, doutrinas da salvação e portanto misturam «símbolos» e «mitos» a uma escala que não tem semelhante senão na humanidade extra-europeia1.

Uma feliz conjunção temporal fez, diziamos, com que a Europa Ocidental redescobrisse o valor cognitivo do símbolo numa altura em que já não está sózinha a «fazer história», em que a cultura europeia, a não ser que se feche num provincianismo esterilizante, é obrigada a contar com outras vias de conhecimento, com outras escalas de valores que não

1 Simplificamos o mais possível porque se trata de um aspeto das coisas que nos é

impossível abordar aqui. No que respeita a mitos e símbolos soteriológicos comunistas, é evidente que, feitas todas as reservas acerca da elite marxista

dirigente e sua ideologia, as massas simpatizantes são estimuladas c chicoteadas

por slogans tais como: libertação, paz, ultrapassagem dos conflitos sociais,

abolição do Estado explorador e das classes privilegiadas, etc., slogans estes cuja

estrutura e função mítica já não precisam de ser demonstradas.

12

as suas. A este respeito, todas as descobertas e as vogas sucessivas em

relação ao irracional, ao inconsciente, ao simbolismo, às experiências

poéticas, às artes exóticas e não figurativas, etc., serviram indiretamente

o Ocidente, preparando-o para uma compreensão mais viva e portanto

mais profunda dos valores extra--europeus e em definitivo para o diálogo

com os povos não europeus. Basta pensar na atitude do etnógrafo do

século XIX perante o seu «objeto» e sobretudo no resultado das suas

investigações, para avaliar o progresso gigantesco realizado pela etnologia

ao longo dos últimos trinta anos. O etnólogo dos nossos dias aprendeu, ao

mesmo tempo do que a importância do simbolismo para o pensamento

arcaico, a sua coerência intrínseca, a sua validade, a sua audácia

especulativa, a sua «nobreza».

Melhor ainda. Começa hoje a compreender-se urna coisa que o

século XIX nem sequer podia pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem,

pertencem à substância da vida espiritual, que se pode camuflá-los, mutilá-los, degradá-los mas que nunca se poderá extirpá-los. Valeria a pena estudar a sobrevivência dos grandes mitos ao longo de todo o século XIX. Ver-se-ia como humildes, apoucados, condenados a mudar permanentemente de aparência, resistiram a essa hibernação, graças principalmente à literatura2. Foi assim que o mito do Paraíso Terrestre sobreviveu até aos nossos dias sob a forma adaptada do «paraíso oceaniano»; desde há cento e cinquenta anos, todas as grandes literaturas europeias celebraram à porfia as ilhas paradisíacas do Grande Oceano, refúgio de todas as felicidades, enquanto a realidade era muito diferente: «paisagem lisa e monótona, clima insalubre, mulheres feias e obesas, etc.» Assim também a Imagem deste «Paraíso da Oceania» era à prova de toda a «realidade» tanto geográfica como não. As realidades objetivas não tinham nada a ver com o «Paraíso da Oceania»: esta era de ordem teológica; ele recebera, assimilara e readaptara todas as imagens paradisíacas recalcadas pelo positivismo e pelo cientismo. O Paraíso Terrestre, em que Cristóvão Colombo ainda acreditava (e até pensou tê-lo

2 Que tarefa exultante seria a de revelar o verdadeiro papel espiritual do romance
do século XIX que, apesar de todas as «fórmulas» científicas e sociais, foi o grande reservatório dos mitos degradados!

descoberto!) transformara-se, no século XIX numa ilha da Oceania, mas a sua função, na economia da psiqué humana, continuava a ser a mesma: além, na «Ilha», no «Paraíso», a existência decorria fora do Tempo e da História; o homem era feliz, livre, não condicionado; não precisava de trabalhar para viver; as mulheres eram belas, eternamente jovens, nenhuma «lei» pesava sobre os seus amores. Até à nudez, que reencontrava, na ilha longínqua, o seu sentido metafísico: condição do homem perfeito, do Adão de antes da queda3. A «realidade» geográfica podia desmentir esta paisagem paradisíaca, mulheres feias e obesas podiam desfilar perante os viajantes: ninguém as via; ninguém via senão a imagem que transportava consigo.

Simbolismo e Psicanálise

O pensamento simbólico não é domínio exclusivo da criança, do poeta ou do desequilibrado: ele é consubstanciai ao ser humano: precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspetos da realidade — os mais profundos — que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos, os mitos, não são criações irresponsáveis da psiqué; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: pôr a nu as mais secretas modalidades do ser.

Por conseguinte o seu estudo permite-nos conhecer melhor o homem, «o homem sem mais», aquele que ainda não transigiu com as condições da história. Cada ser histórico transporta consigo uma grande parte da humanidade anterior à História. Esse é um fato que, sem dúvida, nunca foi esquecido nem mesmo nos tempos mais inclementes do positivismo: quem, melhor do que um positivista, sabia que o homem é um «animal», definido e regido pelos mesmos instintos dos seus irmãos irracionais?

3 Consagrámos ao simbolismo da ilha e da nudez na obra de um dos maiores poetas do século XIX, Mihail Eminescu, um estudo publicado em 1938 (ver nossa

Insula lati Euthanasius, Bucuresti, 1943, pp. 5-18).

Verificação exata, mas parcial, supeditada a um plano exclusivo de referências. Começa hoje a ver-se que a parte ahistórica de todo o ser humano não se vai perder, como se pensava no século XIX, no reino animal e, ao fim e ao cabo na «Vida», mas, pelo contrário, bifurca-se e *eleva-se* muito acima dela: esta parte ahistórica do ser humano tem, tal como uma medalha, a marca da memória de uma existência mais rica, mais completa, quase beatífica. Quando um ser historicamente condicionado, por exemplo, um ocidental dos nossos dias, se deixa invadir pela parte não histórica de si próprio (o que lhe acontece com muito mais

frequência e muito mais radicalmente do que ele imagina), não é necessariamente para regredir ao estádio animal da humanidade, para tornar a descer às fontes mais profundas da vida orgânica: imensas vezes ele reintegra, pelas imagens e símbolos que põe em marcha, um estádio paradisíaco do homem primordial (seja como for a existência concreta daquele, pois este «homem primordial» afirma-se sobretudo como um arquétipo impossível de «realizar» em qualquer existência humana). Fugindo à sua historicidade o homem não abdica da sua qualidade de ser humano para se perder na «animalidade»; ele reencontra a linguagem e por vezes a experiência de um «paraíso perdido». Os sonhos, os sonhos acordados, as imagens das suas nostalgias, dos seus desejos, dos seus entusiasmos, etc., são outras tantas forças que projetam o ser humano historicamente condicionado num mundo espiritual infinitamente mais rico do que o mundo fechado do seu «momento histórico».

No dizer dos surrealistas, todo o homem pode tornar-se poeta: basta saber abandonar-se à escrita automática. Esta técnica poética justifica-se perfeitamente em saudável psicologia. O «inconsciente», como é designado, é muito mais poético — e nós acrescentaríamos: muito mais «filosófico», mais «mítico» — do que a vida consciente. Nem sempre é necessário conhecer a mitologia para viver os grandes temas míticos. Os

psicólogos sabem-no de sobejo, eles que descobrem as mais belas mitologias no «sonho acordado» ou nos sonhos propriamente ditos idos seus pacientes. Porque o inconsciente não é apenas povoado por monstros: os deuses, as deusas, os heróis, as fadas também lá habitam; e, além do mais, os monstros do inconsciente são também mitológicos, urna

vez que continuam a desempenhar as mesmas funções que lhes pertenceram em todas as mitologias: em última análise, ajudar o homem a libertar-se, completar a sua iniciação.

A linguagem brutal de Freud e dos seus discípulos mais ortodoxos irritou muitas vezes os leitores bem-pensantes. De fato, esta brutalidade de linguagem resulta de um mal-entendido: não era a sexualidade em si que irritava, era a ideologia construída por Freud sobre a «sexualidade pura». Fascinado pela sua missão — ele pensava ser o Grande Esclarecido, quando afinal não passava do Último Positivista — Freud não podia dar-se conta de que a sexualidade jamais foi «pura», que ela foi sempre e em todo o lado uma função polivalente cuja valência primeira e talvez suprema, foi a função cosmológica; que traduzir uma situação psíquica em termos sexuais não é de modo algum humilhá-la, pois, excepto para o mundo moderno, a sexualidade foi em todos os tempos uma hierofania e

o ato sexual um ato integral (portanto, *também* um meio de conhecimento).

A atracção experimentada pela criança de sexo masculino em relação à mãe e o seu corolário, o complexo de Édipo, não são «chocantes» senão na medida em que são traduzidos *tal qual* em vez de serem apresentados, corno se deve fazer, *corno Imagens.* Pois é a Imagem da Mãe que é verdadeira *e* não esta ou aquela mãe *hic et nunc,* como o deixava entender Freud. É a Imagem da Mãe que revela — *e só ela pode revelar* — a sua realidade *e* as suas funções simultaneamente cosmológicas, antropológicas e psicológicas4. «Traduzir» as Imagens em termos concretos, é uma operação destituída de sentido: as Imagens englobam, sem dúvida, todas as alusões ao «concreto» trazidas à luz por Freud, mas o real que elas procuram significar não se deixa esgotar por tais referências ao «concreto». A «origem» das Imagens é igualmente um problema sem objeto: como se se contestasse a «verdade» matemática sob pretexto de a «descoberta histórica» da geometria ter saído dos trabalhos iniciados pelos egípcios para a canalização do Delta.

4 O maior mérito de C. G. Jung foi o de ter ultrapassado a psicanálise freudiana

partindo da própria psicologia e de ter assim restaurado a sígnificação espiritual

da Imagem.

16

Filosoficamente, estes problemas da «origem» *e* da «verdadeira tradução» das Imagens são desprovidos de objeto. Bastará recordar que a atracção materna, interpretada no plano imediato e «concreto» — como o desejo de possuir a sua própria mãe — *não quer dizer mais do que aquilo que diz;* pelo contrário, se se considerar que se trata da Imagem da Mãe, este desejo quer dizer muitas coisas ao mesmo tempo, urna vez que ele representa o desejo de reintegrar a beatitude da Matéria viva ainda não «formada», com todas as suas clivagens possíveis, cosmológica, antropológica, etc., a atracção exercida sobre o «Espírito» pela «Matéria», a nostalgia da unidade primordial e portanto, o desejo de abolir os opostos, as polaridades, etc. Ora como se disse e como as páginas seguintes o mostrarão, as Imagens são, pela sua própria estrutura, *multivalentes.* Se o espírito utiliza as Imagens para aprender a realidade última das coisas, é justamente porque esta realidade se manifesta de urna maneira contraditória e por conseguinte não poderia ser expressa por conceitos. (Sabe-se dos esforços desesperados das diversas teologias e metafísicas, tanto orientais como ocidentais, para exprimir conceitualmente a *coincidentia oppositorum*, modo de ser facilmente e,

aliás, abundantemente, expresso por Imagens e símbolos). É pois a Imagem como tal, na qualidade de feiXe de significações, que *é verdadeira, e* não *uma só das suas significações* ou *um só dos seus numerosos pontos de referência.* Traduzir urna Imagem numa terminologia concreta, reduzindo-a a um só dos seus planos de referência, é pior elo que mutilá-la: é aniquilá-la, anulá-la como instrumento *de* conhecimento.

Não ignoramos que, em certos casos, a psiqué fixa uma Imagem num só plano de referência: o plano «concreto»; mas é já a prova de um desequilíbrio psíquico. Existem, sem dúvida, casos em que a Imagem da Mãe não é outra coisa senão o desejo incestuoso da sua própria mãe; mas os psicólogos são unânimes em ver nesta interpretação carnal de um símbolo o sinal de urna crise psíquica. No próprio plano da dialética da Imagem, Ioda a redução exclusiva é aberrante. A história das religiões abunda em interpretações unilaterais e portanto aberrantes, dos símbolos. ,Não se encontraria um único grande símbolo religioso cuja

história não fosse uma sucessão trágica de inúmeras «quedas». Não existe heresia monstruosa, orgia infernal, crueldade religiosa, loucura, absurdo ou insanidade mágico-religiosa que não seja «justificada», no seu próprio

princípio, por uma falsa — porque *parcial, incompleta — interpretação* de um grandioso simbolismo5.

Perenidade das imagens

Não é aliás necessário fazer intervir as descobertas da psicologia de profundidade ou a técnica surrealista da escrita automática, para provar a sobrevivência subconsciente, no homem moderno, de uma mitologia abundante e, quanto a nós, de uma qualidade superior à sua vida «consciente». Pode passar-se sem os poetas ou sem os psiquismos em crise para confirmar a atualidade e a força das imagens e dos símbolos. A mais apagada existência está pejada de símbolos, o homem mais «realista» vive de imagens. Para o frisar e como adiante se exemplificará abundantemente, os símbolos nunca desaparecem da *atualidade* psíquica: podem mudar de aspeto mas a sua função continua a ser a mesma: basta retirar-lhes as suas novas máscaras.

A mais abjeta «nostalgia» oculta a «nostalgia do paraíso». Fez-se referência às imagens do «paraíso oceaniano» que povoam livros e filmes. (Alguém disse já que o cinema era urna «fábrica de sonhos»). Também se pode de igual modo analisar as imagens subitamente libertadas por qualquer tipo de música, por vezes até pela mais banal romanza, e logo se verificará que essas imagens revelam a nostalgia de um passado

mitificado, transformado em arquétipo; que esse passado contém, além da saudade de um tempo desaparecido, mil outros sentidos: ele exprime tudo aquilo que poderia ter sido e não foi, a tristeza de toda a eXistência que só é quando deixa de ser outra coisa, o desgosto de não viver na paisagem e no tempo evocados pela romanza (sejam quais forem as cores

5 Ver nosso Traité d'Histoire des Religions, pp. 304 *sq. et* passim.

locais ou históricas: «bons velhos tempos», Rússia das balalaicas, Oriente romântico, Haiti dos filmes, milionário americano, príncipe eXótico, etc.); ao fim e ao cabo o desejo de qualquer coisa *totalmente diferente* do momento presente; em suma, do inacessível ou do irremediavelmente perdido: o «Paraíso».

O importante, nestas imagens da «nostalgia do paraíso», é o fato de elas dizerem sempre mais do que poderia exprimir por palavras o indivíduo que as experimentou. A maior parte dos seres humanos seria, aliás, incapaz de descrevê-las: não que sejam menos inteligentes uns que outros mas sim porque não dão a devida importância à nossa linguagem analítica. E, todavia estas imagens aproximam os homens mais eficazmente e mais realmente do que uma linguagem analítica. De fato, se existe uma solidariedade total do género humano, ela só pode ser

sentida e «atuada» ao nível das imagens (nós não dizemos do «subconsciente» porque nada prova que não exista também um transconsciente).

Não se olhou atentamente para tais «nostalgias»; não se quis reconhecer nelas senão fragmentos psíquicos sem significado: quando muito concordava-se que elas podiam interessar certas investigações acerca das formas de evasão psíquica. Ora as nostalgias são por vezes carregadas de significações que comprometem a própria situação do homem; a este título elas impõem-se tanto ao filósofo como ao teólogo. Só que não se levavam a sério: pensava-se que eram «frívolas»: a imagem do Paraíso Perdido sugerida de um momento para o outro pela música de um acordeão... que assunto para estudo tão comprometedor. É esquecer que a vida do homem moderno fervilha de mitos semi-esquecidos, de hierofanias decadentes, de símbolos esvaziados da sua finalidade. A dessacralização ininterrupta do homem moderno alterou o conteúdo da sua vida espiritual mas não quebrou as matrizes da sua imaginação: todo um resíduo mitológico sobrevive nas zonas mal controladas.

Além do mais, a parte mais «nobre» da consciência de um homem moderno é menos «espiritual» do que geralmente se é levado a crer. Uma análise rápida revelaria nesta «nobre» e «alta» esfera da consciência algumas reminiscências livrescas, muitos preconceitos de ordem vária

(religiosa, moral, social, estética, etc.), um punhado de ideias feitas acerca do «sentido da vida», a «realidade última», etc. Livremo-nos de ir aí procurar o que, por exemplo, veio a ser o mito do Paraíso Perdido, a imagem do Homem perfeito, o mistério da Mulher e do Amor, etc. Tudo isso entre muitas outras coisas, se encontra — e quão secularizado, degradado e maquilhado!... — no fluxo semi-consciente da mais terra-aterra das existências: nos sonhos acordados, nas melancolias, no livre jogo das imagens durante as «horas mortas» da consciência (na rua, no metro, etc.), nas distracções e divertimentos mais variados. Apenas, e para o repetir, este tesouro mítico reside aí, «laicizado» e «modernizado». Aconteceu a estas imagens, o que se passou, como Freud o demonstrou através de alusões demasiado cruas, com as realidades sexuais: mudaram de «forma». Para assegurar a própria sobrevivência as imagens tornaram-se «familiares».

O seu interesse nem por isso diminuiu, pois estas imagens degradadas oferecem o ponto de partida possível para a renovação espiritual do homem moderno. É da maior importância, assim o pensamos, tornar a encontrar toda uma mitologia, se não uma teologia, emboscada na vida mais «qualquer» do homem moderno: dele depende nadar contra a corrente e redes-cobrir o significado profundo de todas

estas imagens desbotadas e de todos estes mitos degradados. Que não nos venham dizer que este desperdício já não interessa ao homem moderno, que isso pertence a um «passado supersticioso» felizmente liquidado pelo século XIX, que é bom para os poetas para as crianças e pessoas do metro saciarem-se de imagens e nostalgias, mas que, por favor, deixem as pessoas sérias continuar a pensar e a «fazer história»: tal separação entre a «parte séria da vida» e os «sonhos» não corresponde à realidade. O homem moderno é livre de desprezar as mitologias e as teologias mas isso não o impedirá de continuar a alimentar-se de mitos decadentes e de imagens degradadas. A mais terrível crise histórica do mundo moderno — a segunda guerra mundial e tudo o que ela desencadeou com e após ela — demonstrou suficientemente que a extirpação dos mitos e dos símbolos é ilusória. Mesmo na «situação histórica» mais desesperada (nas trincheiras de Estalinegrado, nos

campos de concentração nazis e soviéticos), homens e mulheres cantaram romanzas, ouviram histórias (chegando a sacrificar uma parte da sua magra ração para as obterem); estas histórias não faziam mais que substituir os mitos, essas romanzas estavam carregadas de «nostalgias». Toda essa porção, essencial e imprescritível do homem que se chama

imaginação voga em pleno simbolismo e continua a viver de mitos e de teologias arcaicas6.

Só do homem moderno depende, dizíamos «despertar» esse inestimável tesouro de imagens que ele traz consigo; despertar as imagens, para contemplá-las na sua virgindade e assimilar a sua mensagem. A sabedoria popular tem frequentemente exprimido a importância da imaginação para a própria saúde do indivíduo, para o equilíbrio e riqueza da sua vida interior. Certas línguas modernas continuam a lamentar o que «carece de imaginação» como um ser limitado, medíocre, triste, infeliz. Os psicólogos, na primeira fila dos quais se encontram C. G. Jung, mostraram até que ponto os dramas do mundo moderno derivam de um desequilíbrio profundo da psiqué, tanto individual como coletiva, provocado em grande parte por uma esterilização crescente da imaginação. «Ter imaginação» é gozar de uma riqueza interior, de um fluxo ininterrupto e espontâneo de imagens. Mas espontaneidade não significa invenção arbitrária. Etimologicamente, «imaginação» é solidária com *imago,* «representação, imitação» e com *imitor,* «imitar, reproduzir». Desta vez a etimologia faz eco tanto das realidades psicológicas como da verdade espiritual. A imaginação imita modelos exemplares — as Imagens — reprodu-las, reatualiza-as, repete-as sem fim. Ter imaginação, é ver o mundo na sua totalidade; pois o poder

6 Ver as ricas e penetrantes análises de Gaston Bachelard nos seus trabalhos sobre

a «imaginação da matéria»: *La Psychanalyse du Feu, L'Eau et les Rêves, L'Air et*

les Songes, La Terre et les Rêveries, 2 vol. (Paris, 1939-1948). G. Bachelard

baseia-se sobretudo na poesia e nos sonhos e, subsidiariamente, no folclore;

mas facilmente se mostraria como sonhos e imagens poéticas prolongam os

simbolismos sagrados e as mitologias arcaicas. A propósito das Imagens de Água

e de Terra, tal como povoam os sonhos e as literaturas, cf. os capítulos sobre as

hierofanias e os simbolismos aquáticos e telúricos no nosso *Traité d'Histoire eles*

Religions, pp. 168 *sq.,* 211 *sq.*

e a missão das imagens consistem em *mostrar* tudo o que permanece

refratário ao conceito. Assim se explica a desgraça e a ruína do homem

que «não tem imaginação»: ele está isolado da realidade profunda da vida

e da sua própria alma.

Recordando estes princípios, quisemos mostrar que o estudo dos

simbolismos não é um trabalho de erudição pura; que, pelo menos

indiretamente, ele tem importância para o conhecimento do próprio

homem; que, em suma, esse estudo tem uma palavra a dizer quando se

fala de um novo humanismo ou de uma nova antropologia. Sem dúvida que um estudo deste tipo sobre simbolismos só será útil se realizado em colaboração. A estética literária, a psicologia, a antropologia filosófica deveriam ter em conta os resultados da história das religiões, da etnologia e do folclore. Foi pensando principalmente nos psicólogos e críticos literários que publicámos este livro. Melhor do que ninguém, o historiador das religiões está qualificado para fazer avançar o conhecimento dos símbolos; os seus documentos são simultaneamente mais completos e mais coerentes do que aqueles de que dispõem o psicólogo e o crítico literário; eles são colhidos na própria fonte do pensamento simbólico. É, na história das religiões que se encontram os «arquétipos»; os psicólogos e os críticos literários só contatam com variantes aproXimativas.

O plano do livro

Os quatro primeiros capítulos do livro foram redigidos em épocas diferentes e para público heterogéneo7. Os capítulos I e II são acompanhados de um mínimo de notas; os documentos que eles utilizam

7 O IV capítulo remonta a 1938 (ver *Zalmoxis*, t. II, pp. 131 *sq.);* o III é de 1946 (ver

Revue de l'Histoire des Religions, t. CXXXIV, Julho-Dezembro, 1947-1948, pp. 5

sq.). A substância dos capítulos I e II foi objeto das nossas conferências de

Ascona, 1950-1951 (cf. *Eranos-Jahrbuch*, t. XIX e XX), e de um artigo do *Journal*

de Psychologie.

estavam já constituídos, quer nos nossos próprios trabalhos anteriores, quer nos de outros investigadores. Pelo contrário, os capítulos III e IV incluem um certo número de notas e referências. Os materiais aí reunidos constituem por si sós monografias úteis independentemente mesmo da interpretação que aí propomos. O último capítulo, que serve ao mesmo tempo de conclusão geral, apresenta-se igualmente com um aparelho bibliográfico reduzido. O assunto abordado era demasiado vasto para autorizar uma exposição simultaneamente bem documentada e extremamente concisa.

Com excepção deste último capítulo, os diversos estudos que se seguem não foram elaborados com a finalidade de figurarem em livro: cada um deles respondia no entanto, no pensamento do autor, a um único e mesmo problema: a estrutura do simbolismo religioso. Cada capítulo apresenta um simbolismo ou uma família de símbolos se bem que a maneira de os tratar possa variar de uns para os outros. O simbolismo do «Centro», estudado no primeiro capítulo, e que constitui o prolongamento dos resultados de outros estudos anteriores, é exposto

sinteticamente, sem relação com os enredos da «história». A primeira parte deste capítulo põe justamente o problema de uma tal apresentação de conjunto do símbolo e esboça sumariamente as relações entre a psicologia e a história das religiões.

O segundo capítulo analisa o simbolismo do Tempo *e* da «saída do Tempo» numa mesma área cultural: a Índia antiga. O terceiro capítulo aborda o simbolismo dos nós, em dois planos complementares: depois de se ter situado nos Indo-Europeus, utilizando, sobretudo as investigações de Georges Dumézil, tenta comparar estes dados com os simbolismos paralelos de outras culturas arcaicas. É principalmente neste capítulo que se avaliarão as vantagens e os limites tanto da investigação histórica como da análise morfológica e que se compreenderá melhor a necessidade de empregar sucessivamente estes dois métodos complementares. O quarto capítulo, dedicado a um grupo de símbolos solidários (Lua-Agua-Fertilidade, etc.), constitui uma descrição de tipo morfológico que se propôs trazer à luz as estruturas. Enfim o último capítulo retoma os resultados de todas estas pesquisas feitas de pontos de vista diferentes

com vista a uma integração sistemática do simbolismo mágico-religioso. O psicólogo interessar-se-á mais pelos dois primeiros e pelo último capítulos. O leitor apressado poderia passar sem ler todas as análises e

referências dos capítulos III e IV. Não julgámos oportuno suprimir estas notas. O perigo dos estudos sobre simbolismo encontra-se numa generalização precipitada. Os profanos têm tendência para se contentar com os primeiros documentos que lhes vêm às mãos e para construir audaciosas interpretações «gerais» dos simbolismos. Fizemos questão de apresentar, pelo menos, dois tipos de análise dos símbolos, para sublinhar como as coisas são, na realidade, cheias de nuances e complexidade. Por outro lado, quisemos pôr à disposição dos psicólogos e dos críticos literários e até mesmo dos filósofos, alguns processos suficientemente abundantes para por eles serem utilizados, se tanto for preciso, para os devidos fins. Não é raro encontrar nos livros dos psicólogos e dos críticos literários uma documentação histórico-religiosa mais do que insuficiente, francamente falível: os livros a que vão buscar material são, na maioria das vezes, produto de amadores desprovidos de qualquer sentido crítico ou então de «teóricos» isolados8. Os que não são especialistas

8 Freud acreditou poder descobrir a «origem» das religiões no complexo de Édipo

nascido de um parricídio primordial, parricídio ritualmente repetido nos

«sacrifícios totémicos». Ele elaborou a sua teoria — que parece manter ainda a

aprovação dos psicanalistas — em 1911-1912, utilizando a hipótese da «tribo

primordial» de Atkinson e a do «sacrifício-comunhão totémico» de Robertson-Smith. No momento em que Freud elaborava a sua explicação do sentimento

religioso e pensava ter encontrado a «origem» das religiões, as duas hipóteses

citadas não gozavam já de crédito algum junto 'de etnólogos e historiadores de

religiões competentes. Se 'bem que Freud tenha lido Frazer e conhecesse as

conclusões a que este último chegara, 'a saber: a *não-universalidade* do

totemismo como fenómeno sócio-religioso (ele é desconhecido de inúmeras

tribos «primitivas») e a *extrema raridade* dos «sacrifícios--comunhões

totémicos» *(quatro casos* apenas — e ainda assim desigualmente verificados —

para várias centenas de tribos totémicas!), *Totem und Tabu* apareceu todavia

sob a forma de livro em 1913 e foi depois reeditado continuamente e traduzido

em muitas línguas... (poder-se-ia invocar, para a defesa de Freud, o

aparecimento em 1912 do famoso livro de Emile Durkheim, *Les Formes*

Élémentaires de la vie religieuse, livro precioso sob muitos aspetos, por vezes

quase

genial,

mas

deploravelmente

destituído

de

fundamento.

24

respondem, e com razão, que não podem substituir os etnólogos e historiadores de religiões, que não dispõem nem de tempo para empreender investigações de grande fôlego e que são obrigados muitas vezes a contentar-se com obras «gerais» que têm à mão. O pior é que quase sempre estes não-especialistas dão com as «obras gerais» mais medíocres; e quando têm mais sorte acontece-lhes ler incorretamente ou com demasiada pressa.

Eis porque resistimos à tentação de suprimir a bibliografia: talvez que alguns não-especialistas sintam o desejo de tomar contato pessoal com o conjunto das obras de etnologia e de história das religiões em vez de se alimentarem com as elocubrações lastimáveis e ultrapassadas dos diletantes ou dos «teóricos», que pensaram antes de mais em ilustrar as suas próprias explicações gerais. A literatura psicológica, e muito especialmente a produção psicanalítica, familiarizou o leitor com as exposições

proliXas

.de

«casos»

individuais.

Consagram-se

frequentemente páginas inteiras à descrição pormenorizada dos sonhos ou dos sonhos acordados de certos pacientes. Publicou-se em Inglaterra um volume de setecentas páginas sobre a «mitologia dos sonhos» de um único indivíduo. Os psicólogos são unânimes em considerar indispensável *in extenso* a exposição de todo o caso» particular e quando se convencem a reduzir esse relato é quase sempre contra vontade: o seu ideal consistiria em publicar os dossiers na íntegra. Com maioria de razão devemos proceder do mesmo modo quando do estudo de um simbolismo: dever-se-á apresentá-lo nas suas linhas gerais e também com os seus cambiantes, variantes e hesitações.

O problema central e mais árduo continua a ser, evidentemente, o da interpretação. Em princípio pode sempre pôr-se a questão da validade

Consideravelmente mais bem informado do que Freud, Durkheim caía no mesmo erro de método, esforçando-se por encontrar no totemismo a «origem»

das religiões. Este eminente mestre teria ganho em considerar os trabalhos dos

seus colegas etnólogos e antropólogos que já tinham provado suficientemente

que o totemismo *não representa a mais antiga camada das religiões australianas* e, melhor ainda, que ele *está ausente de grande número de culturas arcaicas* dispersas pelo mundo).

25

de uma hermenêutica. Através de cortes múltiplos, de asserções claras (textos, ritos, monumentos figurados) e de alusões semi-veladas, pode demonstrar-se por partes o que «quer dizer» este ou aquele símbolo. Mas pode ainda pôr-se o problema de outra maneira: os que se servem dos símbolos dão-se conta de todas as suas implicações teóricas? Quando, por exemplo, ao estudar o simbolismo da Arvore cósmica, dizemos que essa Arvore se encontra no «Centro do Mundo», estarão todos os indivíduos pertencentes às sociedades que conhecem tais Arvores cósmicas igualmente conscientes do simbolismo integral do «Centro»? Mas a validade do símbolo como forma do conhecimento não depende do grau de compreensão deste ou daquele indivíduo. Textos e monumentos, figurados provam-nos abundantemente que, pelo menos para certos indivíduos de uma sociedade arcaica, o simbolismo do «Centro» era transparente na sua totalidade; o resto da sociedade contentava-se em «participar» no simbolismo. É aliás penoso precisar os limites de uma tal

participação: esta varia em função de um número indeterminado de fatores. Tudo o que se pode dizer é que a *atualização* de um símbolo não é mecânica: ela está em relação com as tensões e as alternâncias da vida social e em última instância com os ritmos cósmicos.

Mas todos os eclipses ou aberrações que um simbolismo pode sofrer pelo simples fato de ser *vivido,* não enfraquecem a validez da sua hermenêutica. Para dar um exemplo de uma outra ordem de realidades: será indispensável, para julgar o simbolismo da *Divina Commedia,* interrogar o que milhões de leitores espalhados pelo mundo compreendem ao ler este livro difícil ou, melhor, o que o próprio Dante sentiu e pensou ao escrevê-lo? Quando se trata de uma obra poética mais livre, quero dizer, que depende mais diretamente da «inspiração», por exemplo os produtos do romantismo alemão, não temos sequer o direito de nos deter no que os autores pensavam das suas próprias criações para interpretar o simbolismo que aquelas implicam. É um fato, durante a maior parte do tempo, um autor não esgotar o significado da sua obra. Os simbolismos arcaicos reaparecem espontaneamente até nas obras de autores «realistas» os quais ignoram tudo acerca de tais símbolos.

Aliás esta controvérsia em torno dos limites legítimos da

hermenêutica dos simbolismos é bastante vã. Já se viu que os mitos se degradam e os símbolos se secularizam, mas eles nunca desaparecem, nem na mais positivista das civilizações, a do século XIX. Os símbolos e os mitos vêm de muito longe: fazem parte do ser humano e é impossível não os encontrar em alguma situação existencial do 'homem no Cosmos.

Fazemos questão de agradecer aqui ainda ao nosso mestre e amigo, Georges Dumézil, professor no Colégio de França, que se dignou ler e corrigir uma primeira redacção do terceiro capítulo, e muito particularmente ao nosso caro amigo, Dr. Jean Gouillard, que teve a amabilidade de corrigir o resto do manuscrito.

Paris, Maio de 1952

Simbolismo do «centro»

Psicologia e história das religiões

Muitos profanos há que invejam a vocação do historiador das religiões. Que outra ocupação mais nobre e enriquecedora haverá do que frequentar os grandes místicos de todas as religiões, viver entre símbolos e mistérios, ler e compreender os mitos ide todas as nações? Os profanos pensam que um historiador das religiões está no seu ambiente tanto nos mitos gregos como nos egípcios, ou na mensagem autêntica de Buda, ou

nos mistérios taoístas, ou ainda nos ritos secretos de iniciação das sociedades arcaicas. Talvez que os profanos não deixem de ter inteiramente razão quando imaginam o historiador das religiões solicitado pelos grandes e verdadeiros problemas, ocupado a decifrar os mais grandiosos símbolos e os mitos mais complexos e mais elevados da imensa massa de fatos que se lhe oferece. Mas, de fato, a situação é totalmente diferente. Muitos historiadores de religiões estão tão absorvidos pela sua especialidade que não sabem muito más sobre os mitos gregos ou egípcios, sobre a mensagem de Buda, sobre as técnicas taoístas ou Xamanistas, do que um amador que soube orientar as suas leituras. A maior parte nem está verdadeiramente familiarizada senão com um pobre setorzinho do imenso domínio da história das religiões. Infelizmente, mesmo este setor tão modesto é, quase sempre, explorado superficialmente: decifração, edição e tradução de textos; ensaios de cronologia *e* estudo de influências; monografia histórica ou reportório dos monumentos e assim sucessivamente. Confinado num assunto

forçosamente limitado, o historiador das religiões muitas vezes tem a sensação de ter sacrificado a bela carreira espiritual sonhada na sua juventude a um dever de probidade científica.

Mas, a excessiva probidade científica desta produção acabou por lhe alienar o público culto. Fora muito raras excepções, os historiadores das religiões não são lidos senão no círculo restrito dos seus colegas e discípulos. O público não lê já estes livros quer porque são demasiado técnicos, quer porque são enfadonhos; ao fim e ao cabo não têm nenhum interesse espiritual. À força de ouvir repetir, como, por exemplo, o fez sir James Frazer, em algumas vinte mil páginas, que tudo o que o homem pensou, imaginou ou desejou nas sociedades arcaicas, todos os seus mitos e ritos, todos os seus deuses e experiências religiosas, não passam de um amontoado monstruoso de insanidades, de crueldades e de superstições, felizmente abolidas pelo progresso racional do homem; à força de ouvir quase sempre a mesma coisa, o público acabou por se deixar convencer e deixou de se interessar pelo estudo objetivo da história das religiões. Uma parte, pelo menos, desse público tenta satisfazer a sua legítima curiosidade lendo livros péssimos sobre os mistérios das Pirâmides, os milagres do Yoga, as «revelações primordiais», ou a Atlântida — em resumo, interessa-se pela medonha literatura dos diletantes, dos neo-espiritualistas ou dos pseudo-ocultistas.

Em certa medida, os responsáveis encontram-se entre nós, historiadores das religiões. Quisemos a todo o custo apresentar uma história *objetiva* das religiões, sem nos darmos sempre conta de que

aquilo a que chamámos *objetividade*, seguia a moda do pensamento do nosso tempo. Esforçamo-nos, há cerca de um século, por construir a história das religiões como disciplina autónoma, sem termos conseguido; a história das religiões continua como todos sabem, a ser confundida com a antropologia, a etnologia, a sociologia, a psicologia religiosa e até mesmo com o orientalismo. Desejando a todo o transe obter o prestígio de uma «ciência», a história das religiões também passou por todas as crises do espírito científico moderno: os historiadores das religiões foram sucessivamente, e alguns deles não deixaram de o ser, positivistas,

empiristas, nacionalistas ou historicistas. E o que é mais é que nenhuma das «modas» que dominaram sucessivamente a história das religiões, nenhuma das explicações globais e sistemáticas dadas ao fenómeno religioso, foi obra de um historiador das religiões; todas elas provêm de hipóteses propostas por eminentes linguistas, antropólogos, sociólogos ou etnólogos e aceites por seu turno por toda a gente, incluindo os historiadores de religiões.

A situação apresenta-se, nos nossos dias, da seguinte maneira: progresso considerável na informação, que é pago por uma excessiva especialização e até por um sacrifício parcial da nossa vocação (pois

muitos dos historiadores das religiões tornam-se orientalistas, classicistas, etnólogos, etc.); dependência dos métodos elaborados pela historiografia ou pela sociologia moderna (como se o estudo histórico de um rito ou de um mito fosse a mesma coisa exatamente do que a história de um dado país ou a monografia de determinado povo primitivo). Numa palavra, descurou-se este fato essencial: que na expressão «história das religiões» a tónica não deve recair no termo *história* mas sim no termo *religião*. Pois se há diversas maneiras de praticar a *história* — da história dos técnicos à história do pensamento humano — há apenas uma para abordar a religião e que consiste em fixar-se nos fatos religiosos. Antes de se fazer a *história* de qualquer coisa, é importante compreender bem essa mesma coisa em si própria e por ela. Eis porque é preciso sublinhar aqui a obra do professor Van der Leeuw, que tanto fez pela fenomenologia da religião e cujas numerosas e brilhantes publicações suscitaram junto do público culto um renovado interesse pela história das religiões em geral.

De modo indireto, o mesmo interesse foi despertado pelas descobertas da psicanálise e da psicologia de profundidade, em primeiro lugar pela obra do professor Jung. De fato, não tardou que se verificasse que o enorme domínio da história das religiões constituía uma mina inesgotável de elementos de comparação com o comportamento da

psique individual ou coletiva, comportamento estudado pelos psicólogos e pelos analistas. Ninguém ignora que a utilização de tais documentos socio-religiosos pelos psicólogos nem sempre obteve a adesão dos

historiadores das religiões. Dentro em pouco examinaremos as objecções dirigidas a tais conclusões muitas das vezes, é certo, demasiado audaciosas. Mas, para desde já o dizer, se os historiadores das religiões tivessem abordado o seu objeto de estudo de uma perspetiva mais espiritual, se se tivessem esforçado por penetrar mais profundamente o simbolismo religioso arcaico, muitas interpretações psicológicas ou psicanalíticas, que parecem demasiado superficiais aos olhos dos especialistas, não teriam sido sugeridas. Os psicólogos encontraram nos nossos livros excelente material, mas raramente explicações em profundidade e foram levados a compensar esta lacuna colocando-se no lugar dos historiadores das religiões e avançando hipóteses de conjunto frequentemente por demais apressadas.

Em duas palavras, as dificuldades que temos de ultrapassar hoje em dia são as seguintes: a) por um lado, tendo optado pelo prestígio de uma historiografia objetiva, «científica», a história das religiões é obrigada a fazer face às abjecções que se podem dirigir ao historicismo como tal; b)

por outro lado, ela é também obrigada a responder ao desafio que acaba de lhe lançar a psicologia em geral, e em primeiro lugar a psicologia de profundidade que, ao começar a trabalhar diretamente com material histórico-religioso, propõe hipóteses de trabalho mais felizes, mais férteis ou, em todo o caso, mais retumbantes do que as que são correntes entre os historiadores das religiões.

Para melhor compreender estas dificuldades, venhamos ao objeto deste estudo: o simbolismo do «Centro». Um historiador das religiões tem o direito de nos perguntar: que entende o senhor por esses termos? De que símbolos se trata? De que povos e de que culturas? E o historiador de religiões poderá argumentar: é sabido que a época de Taylor, de Mannhardt e de Frazer terminou; hoje deixámos de ter o direito de falar de mitos e de ritos «em geral», da unidade das reações do homem primitivo em relação à Natureza. Essas generalidades são abstracções, tais como as ido «homem primitivo» em geral. O que é concreto é o fenómeno religioso manifestado na história e através da história. Que sentido poderia portanto ter na história das religiões uma fórmula comum

como por exemplo a abordagem ritual da imortalidade? É. necessário precisar imediatamente de que imortalidade se trata. Pois, *a priori,* não

estamos certos de que a humanidade ao seu conjunto tenha tido espontaneamente, a intuição ou até o desejo da imortalidade. Falais do simbolismo do «Centro». Com que direito na qualidade de historiador de religiões? Poder-se-á generalizar tão aereamente? Seria necessário antes começar por se interrogar: em que cultura e em consequência de que acontecimentos históricos se «cristalizou» a noção religiosa do «Centro» ou a da imortalidade? Como se integram e se justificam estas noções no sistema orgânico desta ou daquela cultura? Como se divulgaram e através de que povos? Depois de ter respondido a todas estas questões preliminares, ter-se-á o direito de generalizar e de sistematizar, de falar, em geral, dos ritos de imortalidade ou de símbolos do «Centro». Quando não estar-se-á a fazer psicologia ou filosofia, ou até mesmo teologia — mas não história das religiões.

Creio que todas estas objecções são justificadas, e, na qualidade de historiador das religiões, devo levá-las em conta. Mas não as julgo intransponíveis. Sei perfeitamente que estamos a tratar com fenómenos

-

religiosos e, pelo simples fato de eles serem *fenómenos,* quer dizer que se manifestam, se nos revelam, são cunhados, como uma medalha, pelo momento histórico que os viu nascer. Não existe fato religioso «puro»

fora do tempo. A mais nobre mensagem religiosa a mais universal das experiências místicas, o comportamento mais geralmente humano — como, por exemplo, o temor religioso, o rito, a oração — singularizam-se e delimitam-se desde que se manifestam. Quando o Filho de Deus encarnou e se fez Cristo, teve de falar aramaico; não podia deixar de comportar-se como um hebreu do seu tempo — e não um como yogi, um taoísta ou um Xamã. A sua mensagem religiosa, por universal que fosse, estava condicionada pela história passada e contemporânea do povo hebreu. Se o Filho de Deus tivesse nascido na índia, a sua mensagem oral teria tido que se conformar com a estrutura dos idiomas indianos e com a tradição histórica e pré-histórica 'deste conglomerado de povos.

Reconhece-se sem dificuldade nesta tomada de posição todo o

progresso especulativo realizado desde Kant — que deve ser considerado como um precursor do historicismo — até aos últimos filósofos historicistas ou existencialistas. O homem, na sua qualidade de ser histórico, concreto, autêntico — está «em situação». A sua existência autêntica realiza-se na história, no tempo, no *seu* tempo — que não é o mesmo do do seu pai. Também não é o tempo dos seus conterrâneos de outro continente ou mesmo de outro país. Neste caso, em que nome se

fala do comportamento do homem em geral? Este homem em geral não passa de uma abstracção. Ele existe graças a um mal-entendido, devido à imperfeição da nossa linguagem.

Não é este o lugar para uma abordagem à crítica filosófica do historicismo e do existencialismo historicista. Essa crítica foi já feita e por autores mais competentes do que nós. Sublinhemos, de passagem, que o condicionamento histórico da vida espiritual humana retoma, a um outro nível e com outros meios dialéticos, as teorias, hoje um pouco caducas, dos condicionamentos geográficos, económicos, sociais e até mesmo fisiológicos. Todos concordam que um fato espiritual sendo um fato *humano é* forçosamente condicionado por tudo o que concorre para fazer um homem, desde a anatomia e fisiologia até à linguagem. Por outras palavras, um fato espiritual pressupõe o ser humano integral, isto é, e a entidade fisiológica, e o homem social, e o homem económico, e assim por diante. Mas todos estes condicionamentos não chegam para esgotar, por si sós, a vida espiritual.

O que distingue o historiador das religiões de um historiador sem mais, é que ele lida com fatos que, se bem que históricos, revelam um comportamento que ultrapassa de longe os comportamentos históricos do ser humano. Se é verdade que o homem se encontra sempre «em

situação», esta situação nem por isso é sempre *histórica*, ou seja, condicionada unicamente pelo momento histórico contemporâneo. O homem integral conhece outras situações além da sua condição histórica; conhece, por exemplo, o estado onírico, ou de sonho acordado, ou de melancolia e de desprendimento, ou de beatitude estética, ou de evasão, etc. — e todos estes estados não são «históricos», se bem que sejam

também autênticos e tão importantes para a existência humana como a sua situação histórica. O homem conhece, aliás, diversos ritmos temporais e não unicamente o tempo histórico, ou seja o seu próprio tempo, a contemporaneidade histórica. Basta-lhe ouvir boa música, apaixonar-se ou rezar para sair do presente histórico e reintegrar o eterno presente do amor e da religião. Às vezes basta-lhe abrir um romance ou assistir a um espetáculo dramático para reencontrar um outro ritmo temporal — aquilo a que poderia chamar-se tempo contraído — que, em todo o caso, não é o mesmo que tempo histórico. Conclui-se apressadamente que a autenticidade de uma existência depende unicamente da consciência da sua própria historicidade. Esta consciência histórica desempenha um papel bastante modesto na consciência humana, para não falar das zonas do inconsciente que, também elas, pertencem ao ser humano integral.

Quanto mais uma consciência está desperta, mais ela ultrapassa a sua própria historicidade. Basta-nos recordar os místicos e os sábios de todos os tempos e, em primeiro lugar, os do Oriente.

História e arquétipos

Mas deixemos de parte as objecções que poderiam opor-se ao historicismo e ao existencialismo historicista e voltemos ao nosso problema, isto é, aos dilemas do historiador das religiões. Este, dizíamos, esquece muitas vezes que está a lidar com um comportamento humano arcaico e integral e que, por conseguinte, o seu papel não deveria reduzir-se ao *registo das manifestações históricas deste comportamento,* ele deveria aplicar-se também a penetrar mais profundamente os seus *significados* e as suas articulações. Tomemos um só exemplo; sabe-se hoje que certos mitos e símbolos circularam através do mundo divulgados por determinados tipos de cultura; quer dizer que estes mitos e estes símbolos nem por isso são descobertas espontâneas do homem arcaico mas criações de um complexo cultural bem delimitado, elaborado e

veiculado por certas sociedades humanas; tais criações foram difundidas muito longe do Seu lugar de origem e foram assimiladas por povos e sociedades que doutro modo as não teriam conhecido.

Creio que estudando tão rigorosamente quanto possível as relações

entre certos complexos religiosos e certas formas de cultura, e precisando as etapas da difusão destes complexos o *etnólogo* tem o direito de se declarar satisfeito com os resultados das suas pesquisas. Mas este não seria o caso do historiador das religiões: uma vez aceites e integrados os resultados da etnologia, aquele deve ainda pôr-se outros problemas: porquê tal mito ou tal símbolo puderam ser difundidos? Que revelavam eles? Por que motivo certos pormenores — mesmo muito importantes — se perdem durante a difusão, enquanto outros continuam a sobreviver? Em suma: *a que respondem estes mitos e estes símbolos para terem tido uma tal difusão?* É preciso não abandonar estas questões aos psicólogos, aos sociólogos e aos filósofos porque ninguém está mais bem preparado para as resolver do que o historiador das religiões.

Basta que nos demos ao trabalho de estudar o problema para verificar que, difundidos ou descobertos espontaneamente, os símbolos, os mitos e os ritos revelam sempre uma situação--histórica: situação limite quer dizer: aquela que o homem descobre ao tomar consciência do seu lugar no Universo. É principalmente ao esclarecer estas situações-limite que o historiador das religiões cumpre a sua tarefa e vai ao encontro das investigações da psicologia de profundidade e até mesmo da filosofia. Este estudo é possível *e,* aliás, já foi iniciado. Chamando a atenção para a sobrevivência dos símbolos e temas míticos na psiqué do

homem moderno, mostrando que a redescoberta espontânea dos arquétipos do simbolismo arcaico é coisa vulgar entre nós, seres humanos, sem diferença de raça e de meio histórico, a psicologia de profundidade libertou o historiador das religiões das suas últimas hesitações. Dentro em pouco daremos alguns exemplos de redescoberta espontânea de um simbolismo arcaico e veremos o que eles podem ensinar a um historiador das religiões.

Mas desde já se adivinham as perspetivas que se abririam à história

das religiões se ela soubesse tirar partido de todas as suas próprias descobertas e das da etnologia, da sociologia e da psicologia de profundidade. A encarar o estudo do homem não apenas como ser histórico, mas também como símbolo vivo, a história das religiões poderia transformar-se, perdoem-nos o termo, numa *metapsicanálise.* Porque ela conduziria a um despertar e a uma retomada de consciência dos símbolos e dos arquétipos arcaicos, vivos ou fossilizados nas tradições religiosas da humanidade inteira. Arriscámos o termo: metapsicanálise pois se trata de uma técnica mais espiritual, aplicando-se antes de mais a esclarecer o conteúdo teórico dos símbolos e dos arquétipos, a tornar transparente o que é «alusivo», críptico ou fragmentário. Falar-se-ia assim também de

uma nova maiêutica: tal como Sócrates no *Tuteto* (149 *a sq.,* 161 *e)* fazia com que o espírito desse à luz os pensamentos que aquele continha sem o saber, a história das religiões poderia dar à luz um homem novo, mais autêntico e mais completo; pois, através do estudo das tradições religiosas, o homem moderno não reencontraria apenas um comportamento arcaico; tomaria, além disso, consciência da riqueza espiritual que implica um tal comportamento.

Esta maiêutica realizada com a colaboração do simbolismo religioso contribuiria assim para libertar o homem moderno do seu provincianismo cultural e, sobretudo, do relativismo historicista e existencialista. Porque, como se verá, o homem opõe-se à própria história mesmo quando se dedica a fazê-la, mesmo quando pretende nada mais ser do que «história». E, na medida em que o homem ultrapassa o seu momento histórico e dá livre curso ao seu desejo de reviver os arquétipos, ele realiza-se como um ser integral, universal. Na medida em que se opõe à história, o homem moderno encontra as posições arquetípicas. Até o seu sono, as suas tendências orgíacas estão carregadas de significado espiritual. Pelo simples fato de encontrar no mais fundo do seu ser os ritmos cósmicos — a alternância dos dias e das noites, por exemplo, ou Inverno-Verão — ele alcança um conhecimento mais total do seu destino

e do seu significado.

Ainda em auxílio do historiador das religiões, o homem moderno

poderia reencontrar o simbolismo do seu corpo, que é um antropo-cosmos. Aquilo que as diversas técnicas da imaginação, e especialmente as técnicas poéticas, realizaram a este respeito, não é quase nada ao pé das promessas da história das religiões. Todos estes dados subsistem ainda, mesmo no homem moderno; é necessário apenas reanimá-los e trazê-los ao limiar da consciência. Ao retomar consciência do seu próprio simbolismo antropo-cósmico — que não passa de uma variante do simbolismo arcaico — o homem moderno obterá uma nova dimensão existencial, totalmente ignorada pelo existencialismo e pelo historicismo atual: é um modo de ser autêntico e maior, que o defende do nihilismo e do relativismo historicista sem todavia o subtrair da história. Porque a própria história poderia um dia encontrar o seu verdadeiro sentido: o da epifania de uma condição humana gloriosa e absoluta. Basta que nos recordemos da valorização que o judaico-cristianismo deu à existência histórica, para nos apercebermos de como e em que sentido histórico aquela poderia tornar-se «gloriosa» e mesmo «absoluta».

Não é pretender-se, evidentemente, que o estudo racional da história das religiões deva ou possa ser substituído pela experiência

religiosa, e menos ainda pela experiência da fé. Mas, mesmo para uma consciência cristã, a maiêutica pela interpretação do simbolismo arcaico dará os seus frutos. O cristianismo herdou uma antiquíssima e muito complexa tradição religiosa, cujas estruturas sobreviveram dentro da Igreja, mesmo que os valores espirituais e a orientação teológica tenham mudado. De qualquer modo, nada do que, através do Cosmos, manifesta a Glória — para falar em termos cristãos — pode deiXar indiferente um crente.

Enfim, o estudo racional das religiões trará à luz um fato insuficientemente notado até agora: é que existe uma lógica do símbolo, que certos grupos de símbolos, pelo menos, se mostram coerentes, logicamente encadeados entre si1; que se pode, numa palavra, formulá-los sistematicamente, traduzi-los em termos racionais. Esta lógica interna

1 Ver, mais adiante, o capítulo TH: O «deus ligador» e o simbolismo dos nós.

dos símbolos põe um problema de pesadas consequências; certas zonas do inconsciente individual ou coletivo serão ou não dominadas também pelo *logos,* ou estaremos perante manifestações de um transconsciente? Este problema não poderia ser resolvido unicamente pela psicologia de profundidade, pois os simbolismos que decifram esta última são

constituídos na maior parte do tempo, por fragmentos dispersos e por manifestações de uma psiqué em crise, se não em regressão patológica. Para surpreender as verdadeiras estruturas e funções dos símbolos, é preciso que nos dirijamos ao inesgotável repertório da história das religiões. Mas, ainda aqui é preciso saber escolher pois os nossos documentos apresentam frequentemente formas decadentes, aberrantes ou francamente medíocres. Se se quiser chegar a uma compreensão adequada do simbolismo religioso arcaico é-se obrigado a fazer uma selecção, do mesmo modo que, para se ter ideia de uma literatura estrangeira, não se consideram ao acaso os primeiros dez ou cem livros que se encontram na primeira biblioteca pública. Deve esperar-se que os historiadores das religiões façam um dia o trabalho de hierarquização dos seus documentos, tendo em conta o seu valor e o seu estado, tal como os seus colegas, os historiadores das literaturas. Mas, mesmo assim, estamos apenas no princípio.

A imagem do mundo

As sociedades arcaicas e tradicionais concebem o mundo em seu redor com um microcosmos. Nos limites deste mundo fechado, começa o domínio do desconhecido, do não-formado. De um lado existe o espaço cosmisado, portanto habitado e organizado — de outro lado, no exterior

deste espaço familiar, existe a região desconhecida e terrível dos demónios, das larvas, dos mortos, dos estrangeiros; numa palavra: o caos, a morte, a noite. Esta imagem de um microcosmomundo habitado, rodeado de regiões desérticas assimiladas ao caos ou ao reino dos

mortos, sobreviveu mesmo nas civilizações muito evoluídas, com as da China, da Mesopotâmia ou do Egipto. De fato, um grande número de textos assimila os adversários, prontos a atacar o território nacional, às larvas, aos demónios ou às forças do caos. Assim, os adversários do Faraó eram considerados como «filhos da ruína, dos lobos, dos cães», etc. O Faraó era assimilado ao deus Ré, vencedor do dragão Apófis enquanto os seus inimigos eram identificados com este dragão mítico2. Pelo fato de atacarem e porem em perigo o equilíbrio e a própria vida da cidade (ou ide qualquer outro território habitado e organizado), os inimigos são assimilados às forças demoníacas, pois eles esforçam-se por reintegrar este microcosmos no estado caótico, ou seja suprimi-lo. A destruição de uma ordem estabelecida, a abolição de uma imagem arquetípica, equivalia a uma regressão para o caos, para o pré-formal, para o estado não diferenciado que precedia a cosmogonia. Notemos que as mesmas imagens são ainda utilizadas nos nossos dias quando se trata de formular

os perigos que ameaçam um certo tipo de civilização: fala-se nomeadamente de «caos», de «desordem», das «trevas» em que mergulhará o «nosso mundo». Todas estas expressões, como bem se vê, significam a abolição de uma ordem, de um Cosmos, de uma estrutura, e a re-imersão num estado fluido, amorfo, caótico enfim.

A concepção do adversário sob a forma de um ser demoníaco, verdadeira encarnação idas forças do mal, sobreviveu igualmente até aos nossos dias. A psicanálise destas imagens míticas que ainda hoje animam o mundo moderno, mostrar-nos-á talvez em que medida projetamos nos «inimigos» os nossos próprios desejos de destruição. Mas este problema ultrapassa a nossa competência. O que queremos trazer à luz é o fato de, para o mundo arcaico em geral, os inimigos que ameaçavam o microcosmos serem perigosos não tanto como seres humanos (em si) mas porque encarnavam as forças hostis e destruidoras. É muito provável que as defesas dos lugares habitados e das cidades tenham começado por ser defesas mágicas; pois estas defesas — fossos, labirintos, muralhas, etc. —

2 Ver o nosso livro Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétypes et Répétition (Gal imard, Paris, 1949), pp. 68 sq.

eram dispostas mais para impedir a invasão dos espíritos maus do que o

ataque dos humanos3. Mesmo muito mais tarde na história, na Idade Média, por exemplo, os muros das cidades eram consagrados ritualmente como uma defesa contra o Demónio, a doença e a morte. Além do mais, o simbolismo arcaico não encontra qualquer dificuldade em assimilar o inimigo humano ao Demónio ou à Morte. Afinal o resultado dos seus ataques, quer sejam demoníacos, quer militares, é sempre o mesmo: a ruína, a desintegração, a morte.

Todo o microcosmos, toda a região habitada, tem aquilo a que poderia chamar-se um «Centro», isto é um lugar sagrado por excelência. É aí, nesse Centro, que o sagrado se manifesta de uma maneira total, quer sob a forma de hierofanias elementares — como entre os «primitivos» (os centros totémicos, por exemplo, as cavernas onde se enterram os *tchuringas*, etc.) — quer sob a forma mais evoluída das epifanias diretas dos deuses, como nas civilizações tradicionais. Mas não se deve encarar este simbolismo do Centro com as suas implicações geométricas do espírito científico ocidental. Para cada um destes microcosmos podem existir vários «centros». Como não tardaremos a ver, todas as civilizações orientais — Mesopotâmia, índia, China, etc. — conhecem um número ilimitado de «Centros». Melhor ainda: cada um destes «Centros» é considerado e mesmo designado literalmente por «Centro do Mundo».

Como se trata de um *espaço sagrado,* que é dado por uma hierofania ou construído ritualmente, e não de um espaço profano, homogéneo, geométrico, a pluralidade dos «Centros da Terra» no interior de uma só região habitada não oferece qualquer dificuldade4. Estamos em presença de uma geografia sagrada e mítica, a única efetivamente *real* e não de uma geografia profana, «objetiva», de certo modo abstrata e não essencial, construção teórica de um espaço e de um mundo que não se habita e que portanto, não se *conhece.*

Na geografia mítica, o espaço sagrado é o *espaço real* por excelência,

3 Cf. *W. J.* Knight, *Cumaean Gates (Oxford,* 1936); Karl Kerényi, *Labyrinth-Studien*

(Amsterdam-Leipzig, 1941, Albae Vigilae, Heft XV).

4 Nosso *Traité d'Histoire des Religions* (Payot, Paris, 1949), pp. 315 *sq.*

pois, tal como se provou recentemente5, para o mundo arcaico o mito é real porque ele relata as manifestações da verdadeira realidade: o *sagrado.* É em tal espaço que se está diretamente em contato com o sagrado — seja este materializado em certos objetos *(tchuringas,* representações da divindade, etc.) ou manifestado nos símbolos hiero-cósmicos (Pilar do Mundo, Árvore Cósmica, etc.). Nas culturas que conhecem a concepção das três regiões cósmicas — Céu, Terra, Inferno —

o «centro» constitui o ponto de intersecção destas regiões. É aqui que se torna possível uma ruptura de nível e, ao mesmo tempo, uma comunicação entre estas três regiões. Temos motivos para crer que a imagem de três níveis cósmicos é bastante arcaica; ela encontra-se, por exemplo, nos pigmeus Semang da península de Malaca: no centro do Mundo ergue-se um enorme rochedo, Batu-Ribn; debaixo dele encontra-se o Inferno. Outrora de Batu-Ribn elevava-se um trono em direcção ao Céu6. O inferno, no centro da terra e a «porta» do Céu encontram-se pois no mesmo eixo, e por este eixo se efetuava a passagem de uma região cósmica para outra. Hesitar-se-ia em crer na autenticidade desta teoria cosmológica entre os pigmeus Semang se não tivessemos bases para admitir que a mesma teoria tinha sido já esboçada na época pré-histórica7. Os Semang dizem que *antigamente* um tronco de árvore ligava o cume da Montanha Cósmica, o Centro do Mundo, com o Céu. É uma alusão a um tema mítico extremamente difundido: outrora, as comunicações com o Céu e as relações com a divindade eram fáceis e «naturais»; em consequência de uma falta ritual, estas comunicações foram interrompidas e os deuses retiraram-se mais para o alto nos céus.

5 Cf. . *R.* Pettazzoni, *Miti e Leggende,* I (Torino, 1948), p. v; *id.*, Veritá del Mito

(Studi e Materiali di Storia del e Religioni, vol. XXI, 1947-1948, pp. 104-116); G.

van der Leeuw, *Die Bedeutung der Mythen* (Festschrift für Alfred Bertholet,

Tübingen, 1949, pp. 287-293); M. Elíade, *Traité d'Histoire des Religions,* pp. 350

sq.

6 P. Schebesta, *Les Pygmées* (trad. fr., Paris, 1940), pp. 156 *sq.*

7 Cf. por exemplo, W. Gaerte, Kosmische Vorstel ungen im Bilde prähistorisher

Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Welttenströme *(Anthropos,* IX, 1914,

pp. 956-979).

Só os curandeiros, os Xamãs, os padres e os heróis ou os soberanos conseguem restabelecer, de modo passageiro e unicamente para seu próprio uso, as comunicações com o Céu8. O mito de um paraíso primordial perdido por causa de uma determinada falta é extremamente importante — mas, se bem que de certo modo se relacione com o nosso assunto, não o podemos discutir agora.

Simbolismo do centro

Voltemos pois à imagem das três regiões cósmicas ligadas, num «Centro» por um eixo. É sobretudo nas civilizações palco-orientais que encontramos esta imagem arquetípica. O nome dos santuários de Nippur, Larsa e Sippar era *Dur-an-ki,* «ligação entre o céu e a terra». Mas é ainda

na Babilónia que se faz a ligação entre a Terra e as regiões inferiores, pois a cidade fora edificada sobre *bâb-apsi*, a «Porta de *apsû»,* designando apsû as águas do caos antes da Criação. Encontramos esta mesma tradição entra os hebreus. O rochedo de Jerusalém penetrava profundamente nas águas subterrâneas *(tehôm).* Diz-se na Mishna que o Templo se encontra precisamente em cima de *tehôm* (equivalente hebraico de *apsû).* E, ainda como na Babilónia, havia a «porta de *apsû»:* o rochedo do Templo de Jerusalém fechava a «boca do *tehôm»*. Encontram-se tradições similares no mundo indo-europeu. Nos Romanos, por exemplo, o *mundus* constitui o ponto de encontro das regiões inferiores e do mundo terrestre. O templo itálico era a zona de intersecção dos mundos superior (divino), terrestre e subterrâneo (infernal; cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour,* pp. 32 *sq.).*

De fato, toda a cidade oriental se encontrava no centro do mundo. Babilónia era uma *Bâbilâni*, uma «porta dos deuses», pois era aí que os

8 Cf. nosso Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase (Payot, 1951).

deuses desciam à terra. A capital do soberano chinês perfeito encontrava-se junto da Árvore miraculosa «Mastro erguido», *Kien-mou,* no ponto onde se entrecruzavam as três zonas cósmicas: Céu, Terra e Inferno. E poder-se-ia continuar a acumular exemplos indefinidamente. Todas estas

'cidades, templos ou palácios considerados como Centros do Mundo, não são mais do que réplicas infinitamente multiplicadas de uma imagem arcaica: a Montanha Cósmica, a Arvore do Mundo ou o Pilar central que sustém os níveis cósmicos.

O símbolo de uma Montanha, de uma Árvore ou de um Pilar situados no Centro do Mundo, está extremamente difundido. Recordemos o Monte Meru da tradição índia, Haraberazaiti dos iranianos, Himingbjõr dos Germânicos, o «Monte dos Países» da tradição mesopotâmica, o Monte Thabor, na Palestina, (que poderia significar *tabbur* ou seja «umbigo da terra», o Gólgota que, para os cristãos, se encontra no centro do mundo, etc. (cf. *Traité,* pp 321 *sq.; Le Mythe de l'Éternel Retour,* pp. 30 *sq.)* Pelo fato de o território, a cidade, o templo ou o palácio real se encontrarem no «Centro do Mundo», isto é no cume da Montanha Cósmica, aqueles eram considerados como o lugar mais alto do mundo, o único que não fora submergido pelo dilúvio. «A terra de Israel não foi submergida pelo dilúvio», diz um texto rabínico. E, segundo a tradição islâmica, o lugar mais elevado da terra é a Kâ'aba, porque «a estrela polar prova que ela se encontra na direcção do centro do Céu» (textos do *Mythe de l'Éternel Retour,* pp. 33). O nome das torres e dos templos sagrados da Babilónia testemunha a sua assimilação à Montanha Cósmica,

quer dizer ao Centro do Mundo: «Monte da Casa», «Casa do Monte de todas as terras», «Monte das tempestades», «Ligação entre o Céu e a Terra», etc. A *ziqqurar* era, a bem dizer, uma montanha cósmica, isto é, uma imagem simbólica do Cosmos: os sete andares representavam os sete céus planetários; subindo-os o padre atingia o topo do Universo. Este mesmo simbolismo está na base da construção do templo de Barabudur: este é edificado como uma montanha artificial. A sua ascensão equivale a uma viagem ao Centro do Mundo; ao atingir o terraço superior o peregrino realiza uma ruptura de nível; ele transcende o espaço profano e penetra numa «região pura». Estamos em presença de um «rito do

centro» (textos em *Traité,* pp. 323 *sq.).*

O topo da Montanha Cósmica não é apenas o ponto mais alto da Terra; ele é o umbigo da Terra, o ponto onde começou a criação. «O Santíssimo criou o mundo como um embrião», afirma um texto rabínico. «Tal como o embrião cresce a partir do umbigo, também Deus começou a criar o mundo pelo umbigo e daí ele expandiu-se em todas as direcções.» «O mundo foi criado começando por Sião», diz um outro texto. O mesmo simbolismo aparece na Índia antiga: no *Rig Veda,* o Universo é concebido como adquirindo a sua extensão a partir de um ponto central (cf. *Traité,*

p. 324; *Le Mythe*, p. 36).

A criação do homem, réplica da cosmologia, teve semelhantemente lugar num ponto central, no Centro do Mundo. Segundo a tradição mesopotâmica, o homem foi feito no «umbigo da terra», no mesmo lugar onde se encontra também *Dur-an-ki,* o «laço entre o Céu e a Terra». Ohrmazd cria o homem primordial, Gajômard, no centro do Mundo. O Paraíso onde Adão foi criado a partir do barro encontra-se, bem entendido, no Centro do Cosmos. O Paraíso era o «umbigo da Terra», e, segundo uma tradição síria, ficava «numa montanha mais alta ido que todas as outras». De acordo com o livro sírio *A caverna dos Tesouros,* Adão foi criado no Centro da Terra, no próprio local onde devia erguer-se mais tarde a Cruz de Jesus. As mesmas tradições foram conservadas pelo judaismo. O apocalipse judaico e o *midrash* precisam que Adão foi criado em Jerusalém. Tendo Adão sido enterrado no mesmo local onde fora criado, ou seja no centro do mundo, sobre o Gólgota, também o sangue do Senhor o redimiu (ver *Traité,* pp. 323 *sq.; Le Mythe,* pp. 32 *sq.).* A variante mais difundida do simbolismo do Centro é a Árvore Cósmica que se encontra no meio do Universo e que sustenta, como um eixo, os três Mundos. A Índia de Veda, a China antiga, a mitologia germânica tal como as religiões «primitivas» conhecem, sob formas diferentes, esta Árvore

Cósmica, cujas raízes mergulham até aos Infernos e cujos ramos tocam o Céu. Nas mitologias centrais e norte-asiáticas, os seus sete ou nove ramos simbolizam os 7 ou 9 níveis celestes, ou seja os sete céus planetários. Não é esta a ocasião para nos alongarmos acerca do simbolismo complexo da

Árvore do Mundo9. O que nos interessa, é o seu papel nos «ritos do centro». Em geral pode dizer-se que a maioria das árvores sagradas e rituais que encontramos na história das religiões não passa de réplica, de cópia imperfeita desse arquétipo exemplar: a Árvore do Mundo. Quer dizer, supõe-se que todas as árvores sagradas se encontram no Centro do Mundo e todas as árvores rituais ou postes, que se consagram antes ou durante qualquer cerimónia religiosa, são como que magicamente projetados no Centro do Mundo. Contentemo-nos com alguns exemplos. Na índia védica o poste sacrificial *(yûpa) é* feito de uma árvore que é assimilada à Árvore Universal. Enquanto se abate, o padre sacrificador dirige-lhe estas palavras: «Com o teu cimo não rasgues o Céu, com o teu centro não firas a atmosfera...» Vê-se bem que nos encontramos aqui perante a Árvore do Mundo. Da madeira dessa árvore faz-se o poste sacrificial e este torna-se uma espécie de pilar cósmico: «Ergue-te, oh Senhor da floresta ao topo da Terral», assim invoca o *Rig Veda, III*, 8, 3.

«Com o teu cimo suportas o Céu, com a tua parte média enches os ares, com o teu pé seguras a Terra», proclama o *Çatapatha Brâhmana, III, 7, 1,* 4.

A instalação e a consagração do poste sacrificial constituem um rito do Centro. Assimilado à Árvore do Mundo o poste transforma-se por seu turno no eixo que liga as três regiões cósmicas. A comunicação entre o Céu e a Terra torna-se possível por meio deste pilar. E, de fato, o sacrificador sobe ao Céu, só ou com a mulher, neste poste transformado ritualmente no próprio Eixo do Mundo. Colocando uma escada, o sacrificador dirige-se à mulher: «Vem, subamos ao Céu!» «A mulher responde: subamos!» *(Çat. Br.,* V, 2, 1, 9). E começam a subir a escada. No topo e tocando o capitel, o sacrificador exclama: «Chegámos ao Céu! *(Taittiriya Samhitâ, Çat. Br.,* etc.). Ou, escalando os degraus do poste, estende as mãos (como uma ave estende as asas) e, chegado ao cimo exclama: «Atingi o Céu, os deuses: tornei-me imortal!» *(Taittiriya*

9 Cf. nosso *Traité* pp. 236 *sq.; Le Chamanisme,* pp. 244 *sq.;* sobre o simbolismo cristão

da Cruz = Árvore Cósmica, ver H. de Lubac, *Aspets da Boudhisme* (Paris, 1951),

pp. 61 *sq.*

Samhitâ, *1*, 7, 9). «Na verdade, diz ainda o *Taittiriya Samhitâ* (VI, 6, 4, 2), o sacrificador faz uma escada e uma ponte para atingir o mundo celeste.»

O ponto ou a escada entre o Céu e a Terra eram possíveis porque se elevavam num Centro do Mundo. Exatamente como a escada vista em sonhos por Jacob e que tocava no Céu. E «os anjos de Deus subiam e desciam ao longo dessa escada» (Génesis, 28, 11 *sq.)*. O rito índio faz também alusão à imortalidade que se obtém por se ter subido ao Céu. Como veremos dentro em pouco, uma quantidade de outras abordagens rituais de um Centro equivalem a uma conquista da imortalidade.

A assimilação da árvore ritual à Árvore Cósmica é ainda mais transparente no Xamanismo central e norte-asiático. A escalada desta árvore para o Xamã tártaro simboliza a sua ascensão ao Céu. Efetivamente fazem-se na árvore 7 ou 9 entalhes e subindo por eles o xamã declara pertinentemente que subiu ao Céu. Descreve à assistência tudo o que vê em cada um dos níveis celestes que atravessa. No sexto céu venera a Lua, no sétimo o Sol. Finalmente no nono prosterna-se perante Bai Ulgän, o Ser Supremo, e oferece-lhe a alma do cavalo sacrificado10.

A árvore xamânica é apenas uma réplica da Árvore do Mundo, que se eleva no meio do Universo e no cimo da qual se encontra o Deus Supremo ou o deus solarizado. Os 7 ou 9 entalhes na árvore Xamânica simbolizam

os 7 ou 9 ramos da Árvore Cósmica, ou seja os 7 ou 9 céus. O xamã sente-se, aliás, solidário com esta Árvore do Mundo através de outras relações místicas. Nos seus sonhos iniciáticos presume-se que o futuro xamã se aproXima da Árvore Cósmica e recebe da mão do próprio Deus três ramos dessa Árvore que lhe servirão de caixas para os seus tambores11. É conhecido o papel fundamental desempenhado pelo tambor durante as sessões Xamânicas; é sobretudo com o auxílio dos tambores que os xamãs atingem o êxtase. Ora, se nos lembrarmos que o *tambor é feito da própria*

10 Cf. materiais e bibliografia no nosso livro *Le Chamanisme,* pp. 171 *sq.*

11 A. A. Popov, Tavgijcy. Materialy po etnografi avamskich i vedeevskich tavgicev

(Moska-Leningrad, 1936), pp. 84 sq.; ver Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase, pp. 160 sq.

madeira da Árvore do Mundo, compreende-se o simbolismo e o valor religioso dos sons do tambor xamânico: é que *percutindo-o o xamã sente-se projetado, em êxtase, para junto da Árvore do Mundo12.* Estamos perante uma viagem mística ao «Centro» e, em seguida, ao mais alto Céu. Assim, *quer trepando à bétula cerimonial com 7 ou 9 entalhes, quer tocando tambor, o xamã inicia a sua viagem ao Céu.* Mas ele não pode obter a ruptura de níveis cósmicos que lhe permitirá a ascensão ou o voo extático através dos Céus, senão porque se supõe estar no próprio Centro

do mundo; pois, como já vimos, é só num tal Centro que se torna possível a comunicação entre a Terra, o Céu e o Inferno13.

Simbolismo da ascensão

É bastante provável que, pelo menos no caso das religiões centro-asiáticas e siberianas, este simbolismo do Centro seja influenciado por esquemas cosmológicos indo-iranianos e, em última análise, mesopotâmicos. A importância do número 7, entre outras coisas, parece prová-lo. Mas importa fazer bem a distinção entre o empréstimo de uma *teoria cosmológica* elaborada em torno do simbolismo do Centro — como seria, por exemplo, a concepção de 7 níveis celestes — e o *simbolismo* do centro em si. Já vimos que este simbolismo é extremamente arcaico, que é conhecido pelos Pigmeus da península de Malaca. E mesmo que se pudesse suspeitar de uma longínqua influência indiana nestes Pigmeus Semang, ficaria ainda por explicar o simbolismo do Centro encontrado nos monumentos pré-históricos (Montanhas Cósmicas, os quatro rios, a Árvore e a espiral, etc.). Melhor ainda: pôde demonstrar-se que o

12 Cf. E. Emsheimer, Schamanentrommel und Trommelbaum *(Ethnos,* vol. IV, 1946, pp. 166-181).

13 A ascensão iniciática de uma árvore cerimonial encontra-se também no xamanismo indonésio, sul-americano (Araucan) e norte-americano (Pomo), cf.

Le Chamanisme, pp. 122 *sq.*, 125 *sq.*

47

simbolismo de um eixo cósmico é já conhecido nas culturas arcaicas (as *Urkulturen* da escola Graebner-Schmidt) e, em primeiro lugar, pelas populações árticas e norte-americanas: a trave central da habitação destes povos é assimilada ao Eixo Cósmico. E é na base deste poste que se colocam as oferendas destinadas às divindades celestiais, pois é só ao longo deste eixo que as oferendas podem subir ao céu14. Quando a forma da habitação se altera a cabana é substituída pela yurta (como, por

exemplo, entre os pastores-criadores da Ásia central), a função mítico-ritual do pilar central é assegurada pela abertura superior destinada esta

ao escapamento do fumo. Na altura dos sacrifícios, introduz-se na yurta uma árvore cujo cimo sai por aquela abertura. Esta árvore sacrificial, pelos seus 7 ramos simboliza as 7 esferas celestes. Assim, por um lado, *a casa está homologada ao Universo* e por outro lado ela é vista como situada no *Centro do Mundo,* ficando a abertura destinada ao fumo na direcção da estrela polar.

Voltaremos em breve a esta assimilação simbólica da habitação no «Centro do Mundo», pois ela trai um dos comportamentos mais instrutivos do homem religioso arcaico. Para já fiquemos nos ritos de ascensão que se verificam num «centro». Vimos que o Xamã tártaro ou siberiano trepa a uma árvore e que o sacrificador védico sobe uma escada. Os dois ritos perseguem a mesma finalidade: a ascensão ao Céu. Um número considerável de mitos fala de uma árvore, de uma liana, de uma corda, de um fio de aranha ou de uma escada que liga a Terra ao Céu e por intermédio dos quais certos seres privilegiados sobem efetivamente ao céu. Estes mitos têm, bem entendido, correspondências rituais — como, por exemplo a árvore Xamânica ou o mastro do sacrifício védico. A escada cerimonial desempenha igualmente um papel importante.

Contentemo-nos com alguns exemplos: Polyeno *(Stratagematon,* VII, 22) fala-nos de Kosingas, padre-rei de algumas populações da Trácia, que ameaçava deixar os súbditos subindo por uma escada de madeira até à deusa Hera; o que prova que a dita escada ritual existia e que se supunha que pudesse conduzir o padre-rei até ao Céu. A ascensão celeste pela

14 Ver Le Chamanisme, pp. 235 sq.

subida cerimonial de uma escada fazia provavelmente parte de uma iniciação órfica. Em todo o caso voltamos a encontrá-la na iniciação mitríaca. Nos mistérios de Mithra, a escada *(clímax)* cerimonial tinha 7 degraus, sendo cada degrau feito de um metal diferente. Segundo Celso (Origines, *Contra Celsum,* VI, 22), o primeiro degrau era de chumbo e correspondia ao «céu» do planeta Saturno, o segundo de estanho (Vénus), o terceiro de bronze (Júpiter), o quarto de ferro (Mercúrio), o quinto de «liga de moeda» (Marte), o sexto de prata (Lua), o sétimo de ouro (Sol). O oitavo degrau, diz-nos Celso, representa a esfera das estrelas fixas15. Subindo esta escada cerimonial, o iniciado percorria efetivamente os 7 céus elevando-se assim até ao Empíreo — tal como se subia ao último céu escalando os 7 andares da *ziqqurat* babilónica ou se atravessavam as diferentes regiões cósmicas pelos terraços do templo

Barabudur que constituía em si próprio, como vimos, uma Montanha Cósmica e uma *imago mundi.*

Compreende-se facilmente que a escada da iniciação mitríaca era um Eixo do Mundo e que se encontrava no Centro do Universo; de outro modo a ruptura dos níveis não teria sido possível. «Iniciação» quer dizer, como se sabe, morte e ressurreição do neófito, ou, noutros contextos, descida aos Infernos seguida de ascensão ao Céu. A morte — iniciática ou não — é a ruptura de nível por excelência. E por isso que ela é simbolizada por uma escalada e frequentemente os rituais funerários utilizam escadas ou escadarias. A alma do morto sobe as veredas de uma montanha, ou trepa a uma árvore, ou liana até aos céus. Esta concepção encontra-se um pouco por todo o mundo, desde o Egipto antigo à Austrália. A expressão habitual em assiriano para o verbo «morrer» é: «agarrar-se à montanha». Igualmente em egípcio, *myny,* «agarrar-se», é um eufemismo para «morrer». Na tradição mítica indiana, Yama, o primeiro morto, trepou à montanha e percorreu os «altos desfiladeiros» para mostrar «o caminho a

15 Cf. os materiais reunidos no nosso *Chamanisme,* pp. 248 *sq.* Para o simbolismo

cristão da ascensão ver Louis Beirnaert, Le Symbolisme ascensionnel dans la

liturgie et la mystique chrétiennes (Eranos-Jahrbuch, XIX, Zürich, 1951, pp. 41-63).

muitos homens»; assim se exprime o *Rig Veda* (X, 14, 1). O caminho dos mortos na crença popular uralo-altaica é a escalada dos montes; Bolot, herói Kara-Kirghiz, tal como Kesar, rei lendário dos mongóis, entra no outro mundo, à maneira de prova iniciática, por uma gruta situada no topo das montanhas; a descida do xamã aos Infernos também se realiza por meio de uma gruta. Os Egípcios conservam nos seus textos funerários a expressão *asket pet (asket* = «degrau») para indicar que a escada de que dispõe Ré, é uma escada real que liga a Terra ao Céu. «Está instalada, para mim, a escada de ver os deuses», diz o *Livro dos Mortos.* «Os deuses fazem-lhe uma escada para que, ao servir-se dela, ele suba ao Céu», diz ainda aquele livro. Em muitos túmulos do tempo das dinastias arcaicas e medievais, encontraram-se amuletos em forma de escada *(maqet)* ou uma escalda. O uso da escada funerária sobreviveu algures até aos nossos dias: diversas populações asiáticas primitivas — como, por exemplo, os Lolos, os Karens, etc. — erguem sobre os túmulos escadas rituais que servem para os defuntos subirem aos Céus16.

Como acabamos de ver, a escada contém um simbolismo extremamente rico sem deixar de ser perfeitamente coerente: *ela*

representa plasticamente a ruptura de nível que torna possível a passagem de um modo de ser a um outro; ou, colocando-nos no plano cosmológico, *que torna possível a comunicação entre Céu, Terra e Inferno.* E por isso que a escada e a escalada desempenham um papel considerável tanto nos ritos e mitos de iniciação como nos ritos funerários, para não falar dos ritos de entronização real ou sacerdotal, ou dos ritos de casamento. Ora, sabe-se que o simbolismo da escalada e dos degraus se encontra com muita frequência na literatura psicanalítica, o que define que estamos perante um comportamento arcaico da psiqué humana e não perante uma criação «histórica», uma inovação devida a um certo momento histórico (digamos: o Egipto arcaico ou a índia védica, etc.). Contentemo-nos com um único exemplo de redescoberta espontânea

16 Ver *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 96 sq. *Le Chamanisme et les techniques*

archaiques de l'extase, pp. 420 sq

deste simbolismo primordial17.

Julien Green nota no seu Diário de 4 de Abril de 1933: «Em todos os meus livros a ideia do medo ou de qualquer outra emoção um pouco forte parece ligada de maneira inexplicável a uma escada. Apercebi-me disso ontem, quando passava em revista todos os romances que escrevi...

(Seguem-se as referências). Pergunto-me como pude eu repetir tantas vezes este efeito sem dar por isso. Em criança sonhava que me perseguiam numa escada. Minha Mãe sofreu dos mesmos temores na sua juventude; talvez tenha permanecido em mim um pouco disso...»

Sabemos hoje por que motivo a ideia de medo, no escritor francês, está ligada à imagem de uma escada e por que razão todos os acontecimentos dramáticos por ele descritos ao longo da sua obra — amor, morte, crime — tiveram lugar numa escada. A escalada ou a ascensão simboliza *o caminho para a realidade absoluta;* e, na consciência profana, a aproximação desta realidade provoca um sentimento ambivalente de medo e de alegria, de atracção e de repulsa, etc. As ideias de santificação, de morte, de amor e de libertação estão implicadas no simbolismo da escada. Com efeito, cada um destes modos de ser representa a abolição da condição humana profana, isto é, uma ruptura de nível ontológica: através do amor, da morte, da santidade, do conhecimento metafísico, o homem passa, como o diz a *Brihadâranyaka Upanisad*, do «irreal à realidade».

Mas, é preciso que não se esqueça, a escada simboliza todas as coisas porque se supõe erguer-se num «centro», porque torna possível a comunicação entre os diferentes níveis do ser, porque, enfim, não é mais

do que uma fórmula concreta da escada mítica, da liana ou do fio de aranha, da Árvore Cósmica ou do Pilar universal que ligam as três zonas

,

cósmicas.

17 Ver nosso estudo *Durohâna and the «waking dream»* (Art and Thought, A

volume in honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy, London, 1947, pp.

209 *sq.).*

51

Construção de um centro

Vimos que não só se partia da ideia de os templos se encontrarem no Centro do Mundo mas que todo o lugar sagrado, todo o lugar que manifestasse uma inserção do sagrado no espaço profano, era também considerado como um «centro». Estes espaços sagrados também podiam ser construídos. Mas a sua construção era, de certo modo, uma cosmogonia, uma criação do mundo; absolutamente natural pois, como vimos, o mundo foi criado a partir de um embrião, de um «centro». Assim, por exemplo, a construção do altar védico do fogo reproduzia a criação do mundo e o altar era ele próprio um microcosmos, uma *imago mundi.* A água com que se amassa a argila, diz-nos *Çatapatha Brâhmana,*

(I, 9, 2, 29; VI, 5, 1 *sq.*, etc.), é a Água primordial; a argila que serve de base ao altar é a Terra; as paredes laterais representam a Atmosfera, etc. (Seria necessário talvez acrescentar que esta construção implica igualmente uma construção do Tempo cósmico, mas não temos ocasião de abordar este problema aqui; cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour,* pp. 122 *sq.).*

É pois inútil insistir: a história das religiões conhece um número considerável de construções rituais de um «Centro». Notemos apenas uma coisa, importante a nosso ver: na medida em que os antigos lugares sagrados, templos ou altares perdem a sua eficácia religiosa, descobrem-se e aplicam-se outras fórmulas geomânticas, arquiteturais ou iconográficas que, ao fim e ao cabo, representam por vezes de maneira bastante estranha, o mesmo simbolismo do «Centro». Demos um único exemplo: a construção e a função do *mandala18.* Este termo quer dizer «círculo»; as traduções tibetanas dão-no-lo quer por «centro» quer por «o que envolve». De fato um *mandala* representa toda uma série de

18 Ver nosso livro *Techniques du Yoga* (Gal imard„ 1948), pp. 185 *sq.;* Giuseppe Tucci, *Teoria e pratica del mandala* (Roma, 1949); sobre o simbolismo •do mandala, ver C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (Zürich, 1944), pp. 139 *sq.;*

id., Gestaltungen des Unbetvussten (Zürích, 1950), pp. 187 *sq.*

círculos, concêntricos ou não, inscritos num quadrado; neste diagrama, desenhado na terra com fios de cores ou pó de arroz colorido, vêm ocupar o seu lugar as diferentes divindades do panteão tântrico. O *mandala* representa assim uma *imago mundi* e, ao mesmo tempo, um panteão simbólico. A iniciação consiste, entre outras coisas, para o neófito, em penetrar nas diferentes zonas e em chegar aos diferentes níveis do *mandala.* Este rito de penetração pode ser considerado como equivalente do rito bem conhecido da marcha em redor de um templo *(pradakshina),* ou da elevação progressiva, 'de terraço em terraço, até às «terras puras» do plano superior do templo. Por outro lado, a inserção do neófito num *mandala* pode ser homologada à iniciação por penetração num labirinto; certos *mandalas* têm, ide resto, um caráter nitidamente labiríntico. A função do *mandala* pode ser considerada como sendo, pelo menos, dupla, tal como a do labirinto. Por um lado a inserção num *mandala* desenhado no chão equivale a um ritual de iniciação; por outro lado, o *mandala* «defende» o neófito de todas as forças exteriores nocivas e ajuda-o ao mesmo tempo a concentrar-se, a encontrar o seu próprio «centro».

Mas qualquer templo indiano visto de cima ou em projecção sobre um plano é um *mandala,* simultaneamente microcosmo e panteão. Porquê construir então um *mandala?* Porquê a necessidade de um novo «Centro do Mundo»? Simplesmente porque para certos devotos, que sentiam necessidade de uma experiência religiosa mais autêntica, mais profunda, o ritual tradicional revelava-se fossilizado: a construção de um altar do fogo ou a ascensão dos terraços de um templo, não lhes permitia reencontrar o seu «Centro». Diferentemente do homem arcaico ou do homem védico, o homem tântrico tinha necessidade ide uma *experiência pessoal* para reanimar na sua consciência certos símbolos primordiais. Aliás é esta razão porque certas escolas tântricas renunciaram ao *mandala* exterior, recorrendo a *mandalas* interiorizados. Estes podem ser de dois tipos: 1º uma construção puramente mental, que desempenha o papel de «suporte» da meditação ou, 2º uma identificação do *mandala* no seu próprio corpo. No primeiro caso, o yogin introduz-se mentalmente no interior do *mandala* realizando assim um ato de concentração e ao

mesmo tempo de «defesa» contra as distracções e as tentações. O *mandala* «concentra»: preserva da distracção, da dispersão. A identificação ido *mandala* com o seu próprio corpo revela o desejo de

identificar a sua fisiologia mística com um microcosmos. Um relato mais pormenorizado da penetração, por técnicas yogicas no interior do que poderia chamar-se o seu «corpo místico» levar-nos-ia longe de mais. Basta-nos dizer que a reanimação sucessiva dos *cakras,* (dessas «rodas» (círculos) que são consideradas como outros tantos pontos de intersecção da vida cósmica e da vida mental, a reanimação dos *cakras é* homologada com a penetração iniciática no interior de um *mandala.* O despertar da *Kundalini* equivale à ruptura de nível ontológico; isto é, à realização plena e consciente do simbolismo do «Centro».

Como se acaba de ver, o *mandala* pode ser ao mesmo tempo ou sucessivamente o suporte de um ritual concreto, ou de uma concentração espiritual, ou ainda de uma técnica de fisiologia mística. Esta multivalência, esta capacidade de se manifestar em planos múltiplos, se bem que homologáveis, é uma caraterística do simbolismo do «Centro» em geral. O que é fácil de entender: pois todo o ser humano tende, mesmo inconscientemente, para o Centro e para o seu próprio Centro, o que lhe confere a realidade integral, a «sacralidade». Este desejo profundamente enraizado no homem, de se encontrar no cerne mesmo do real, no Centro do Mundo, aí onde se faz a comunicação com -o Céu — explica a utilização imoderada dos «Centros do Mundo». Vimos mais

acima que a habitação humana era assimilada ao Universo, o lar ou a abertura praticada para a saída de fumo correspondiam ao Centro do Mundo. De modo que todas as casas — bem como os templos, palácios, cidades — estão situados num só e mesmo ponto comum, o Centro do Universo.

Mas não haverá aqui uma certa contradição? Todo um conjunto de mitos, de símbolos e de rituais concorrem para sublinhar *a dificuldade que existe em penetrar num centro;* e por outro lado, convergentemente, uma série de mitos e de ritos estabelecem que *este Centro é acessível.* Por exemplo, a peregrinação aos lugares sagrados é difícil, mas toda a visita a

uma igreja é uma peregrinação. A Árvore Cósmica é, por um lado, inacessível mas por outro pode encontrar-se em cada yurta. O itinerário que conduz ao «Centro» está semeado de obstáculos e, todavia, cada cidade, cada templo, cada morada, *se encontra* no Centro do Universo. Os sofrimentos e as «provações» atravessados por Ulisses são fabulosos e, no entanto, todo o *regresso ao lar* «vale» o regresso de Ulisses a Ítaca. Tudo isto parece provar que o homem *não pode viver senão num espaço sagrado,* no «Centro». Observa-se que um grupo de tradições atesta o desejo que o homem sente de se encontrar *sem esforço* no

«Centro do Mundo», enquanto um outro grupo insiste na *dificuldade* e por consequência no *mérito* que há em poder lá penetrar. Não nos interessa aqui estabelecer a história de cada uma destas tradições. O fato de, a primeira dentre elas, — a que permite a construção do «Centro» na própria casa do homem, e da «facilidade» — se encontrar em quase toda a parte, convida-nos a considerá-la como a mais significativa. Ela põe em relevo uma certa situação humana a que poderíamos chamar *nostalgia do paraíso.* Por isto entendemos o desejo de se *encontrar sempre e sem esforço,* no Centro do Mundo, no seio da realidade e, em resumo, ide ultrapassar de maneira natural a condição humana e de recuperar a condição divina — um cristão diria: a condição anterior à queda19.

Não queríamos terminar esta exposição sem ter lembrado um mito europeu que, ainda que não se relacione senão de maneira indireta com o simbolismo e os ritos do Centro, concorre para os integrar num simbolismo ainda mais vasto. Trata-se de um pormenor da lenda de Parcifal e do Rei Pescador20. Recorda-se a misteriosa doença que paralisava o velho Rei, detentor do segredo do Graal. Aliás não era ele apenas a sofrer; tudo em seu redor caía em ruínas, esboroava-se: palácios, torres, jardins; os animais deiXaram de se multiplicar, as árvores não davam fruto, as fontes secavam. Muitos médicos tinham tentado

19 Cf. Traité d'Histoire des Religions, pp. 326 sq.; Le Chamanisme, pp. 417, 428 sq.

20 Perceval, ed. Hucher, p. 466; Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance* (Cambridge, 1920), p. 12 *sq.* O mesmo motivo mítico se encontra no ciclo de Sir Gawain (Weston, *ibid.)*

curar o Rei Pescador sem o menor resultado. Dia e noite chegavam cavaleiros e todos começavam por perguntar novas sobre a saúde do Rei. Um único cavaleiro — pobre, desconhecido e até um pouco ridículo — permitiu-se ignorar o ritual da boa educação. O seu nome era Parcifal. Sem ligar ao cerimonial de cortesia, dirigiu-se diretamente ao Rei e, aproXimando-se dele sem preâmbulos perguntou-lhe: — «Onde está o Graal?» Nesse mesmo instante tudo se transforma: o Rei levanta-se do leito de dor, os rios e as fontes recomeçam a correr, a vegetação renasce, o castelo é miraculosamente restaurado. As poucas palavras de Parcifal bastaram para regenerar a Natureza inteira. Mas essas poucas palavras constituiam a questão central, o único problema que podia interessar não apenas ao Rei Pescador, mas ao Cosmos inteiro: onde se encontrava o real por excelência, o sagrado, o Centro da vida e a fonte da imortalidade? Onde se encontrava o Santo Graal? Ninguém, antes de Parcifal, tinha

pensado em levantar esta questão central — e o mundo morria por causa dessa indiferença metafísica e religiosa, por causa dessa falta de imaginação e de ausência do desejo do real.

Este pequeno pormenor de um grandioso mito europeu revela-nos, pelo menos, um aspeto desconhecido do simbolismo do Centro: não só existe uma solidariedade íntima entre a vida universal e a salvação — mas *basta pôr-se o problema da salvação*, basta pôr o problema central, ou seja *o* problema — para que a vida cósmica se regenere perpetuamente. Pois muitas vezes a morte — como parece mostrá-lo este fragmento mítico não é mais do que o resultado da nossa indiferença perante a imortalidade.

II - Simbolismos indianos do tempo e da eternidade

Função dos mitos

Os mitos indianos, antes de serem «indianos», são «mitos», quer dizer que fazem parte de uma categoria particular de criações espirituais da humanidade arcaica; por conseguinte podem ser comparados com qualquer outro grupo de mitos tradicionais. Antes de apresentar a mitologia indiana do Tempo, importa-nos recordar, de passagem, as

relações íntimas existentes entre o Mito, como tal, como forma original do espírito, e o Tempo. Porque, além das funções específicas que preenche nas sociedades arcaicas, e sobre as quais podemos dispensar-nos de nos deter aqui, o mito é importante também pelas revelações que nos fornece sobre a estrutura do Tempo. Como se está de acordo em admitir hoje, um mito relata acontecimentos que têm lugar *in principio,* isto é «nos princípios», num instante primordial e intemporal, num lapso de *tempo sagrado.* Este tempo mítico ou sagrado é qualitativamente diferente do tempo profano, da duração contínua e irreversível na qual se insere a nossa existência quotidiana e des-sacralizada. Relatando um mito, reatualiza-se de certo modo o tempo sagrado no qual se cumpriram os acontecimentos de que se fala. (Eis porque nas sociedades tradicionais se não pode contar os mitos em qualquer altura nem de qualquer maneira: só se pode recitá-los nas estações sagradas, na selva e durante a noite, ou em redor do fogo, antes ou após os rituais, etc.). Numa palavra, supõe-se o mito passado num tempo — se nos permitem a expressão —

intemporal, num instante sem duração, como certos místicos e filósofos vêem a eternidade.

Esta verificação é importante, pois segue-se que a recitação dos mitos não é desprovida de consequências para quem os recita nem para

quem os escuta. Pelo simples fato da narração de um mito, o tempo profano é — pelo menos simbolicamente —abolido: narrador e auditório são projetados num tempo sagrado e mítico. Algures1 tentámos mostrar que a abolição do tempo profano pela imitação dos modelos exemplares e pela reatualização dos acontecimentos míticos, é como uma nota específica de toda a sociedade tradicional e que essa nota basta, por si só, para estabelecer a diferença entre o mundo arcaico e as nossas sociedades modernas. Nas sociedades tradicionais as pessoas esforçavam-se consciente e voluntariamente, por abolir periodicamente o Tempo, por apagar o passado e regenerar o Tempo, através de uma série de rituais que reatualizavam de certo modo a cosmogonia. Podemos deixar de entrar aqui em desenvolvimentos que nos afastariam muito do nosso assunto. Contentemo-nos em recordar que um mito arranca o homem do seu tempo próprio — do seu tempo individual, cronológico, «histórico» — e o projeta, pelo menos simbolicamente, no Grande Tempo, num instante paradoxal que não pode ser medido porque não é constituído por uma duração. O que é o mesmo que dizer que o mito implica uma ruptura do Tempo e do mundo circundante; ele realiza uma abertura para o Grande Tempo, para o Tempo sagrado.

Pelo simples fato de escutar um mito, o homem esquece a sua condição profana, a sua «situação histórica», como se diz hoje. Não é

absolutamente necessário participar numa civilização histórica para poder dizer de alguém que esse alguém se encontra numa «situação histórica». O Australiano que se alimenta de insetos e de raízes encontra-se, também ele, numa «situação histórica», ou seja, numa situação bem delimitada, expressa numa certa ideologia e sustentada por um certo tipo de organização social e económica; na espécie, a existência do Australiano

1 Ver *Le Mythe de l'Éternel Retour:* Archétypes et Répétition (Paris, Gal imard,

1949), pp. 83 *sq.* e *passim.*

representa muito provavelmente uma variante da situação histórica do homem paleolítico. Porque a expressão «situação histórica» não implica necessáriamente «a história» no sentido maior do termo; implica somente a condição humana como tal, isto é, uma condição regida por um certo sistema de comportamentos. Ora, tanto um Australiano como um indivíduo pertencente a uma civilização muito mais evoluída, um Chinês, por exemplo, ou um Hindu, ou um camponês de qualquer país europeu, ao escutarem um mito esquecem em parte a sua situação particular e são projetados num outro mundo, num Universo que não é já o seu pobre e pequenino Universo quotidiano.

Lembremos que, para cada um destes indivíduos, tanto para o

Australiano como para o Chinês e para o Hindu e o camponês europeu, os mitos são *verdadeiros* porque são *sagrados*, porque falam dos Seres e dos acontecimentos sagrados. Por conseguinte, recitando ou ouvindo um mito, retoma-se o contato com o sagrado e com a realidade e desta feita ultrapassa-se a condição profana, a «situação histórica». Ultrapassa-se, noutros termos, a condição temporal e a suficiência obtusa que é o quinhão de todo o ser humano pelo simples fato de todo o ser humano ser «ignorante», quer dizer que ele identifica-se a si e identifica o Real, com a sua própria situação particular. Porque a ignorância é, antes de mais, essa falsa identificação do Real com o que cada um de entre nós *parece ser* ou *parece possuir.* Um político crê que a única e verdadeira realidade é o poder político; um milionário está convencido de que só a riqueza é real; um erudito pensa o mesmo das suas investigações, dos seus livros e dos seus laboratórios e assim por diante. A mesma tendência encontra-se igualmente nos menos civilizados, nos «primitivos» e nos «selvagens». Com a diferença de que entre estes os mitos estão ainda vivos e, por conseguinte, os impedem de se identificarem completamente e continuamente com a não-realidade. A recitação periódica dos mitos arrasa os muros levantados pelas ilusões da existência profana. O mito reatualiza continuamente o Grande Tempo e deste modo projeta o

auditório num plano sobre-humano e sobre-histórico que, entre outras coisas, permite a este auditório aproximar-se de uma Realidade impossível de atingir no plano ida existência individual profana.

59

Mitos indianos do tempo

Certos mitos indianos ilustram de maneira particularmente feliz esta função capital de «quebrar» o tempo individual e histórico e de atualizar o Grande Tempo mítico. Sobre isto daremos um exemplo célebre, tirado do *Brahmavaivarta Pararia,* e que o saudoso Heinrich Zimmer resumiu e comentou no seu livro *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization* 2. Este texto tem o mérito de introduzir de improviso o Grande Tempo como instrumento de conhecimento e portanto de libertação dos laços da Mâyâ.

Após a sua vitória sobre o dragão *Vrtra,* Indra decide-se a refazer e a embelezar a residência dos deuses. Viçvakarman, artesão divino, consegue construir, após um ano de trabalho, um magnífico palácio. Mas Indra não se mostra satisfeito: quer aumentar a construção, torná-la mais majestosa, sem semelhante no mundo. Esgotado pelo esforço, Viçvakarman queixa-se a Brahma, o Deus criador. Este promete ajudá-lo e intervém junto de Visnu, Ente Supremo de quem o próprio Brahma não

era mais do que um simples instrumento. Visnu encarrega-se de fazer voltar Indra à realidade. Um belo dia Indra recebe no seu palácio a visita de um rapaz andrajoso. Era o próprio Visnu, que tomara este aspeto para humilhar o Rei dos Deuses. Sem lhe revelar de início a sua identidade, chama-lhe «meu filho» e começa a falar-lhe dos inúmeros Indras que até essa altura tinham povoado os inúmeros Universos. «A vida e a realeza de um Indra — disse-lhe ele — duram 71 eons (um ciclo, um *mahâyuga* compreende 12 000 anos divinos, ou sejam 4 320 000 anos); um dia e uma noite de Brahma, equivalem a 28 existências de Indra. Mas a existência de um Brahma medida nos ditos dias e noites de Brahma, é de apenas 108 anos. Um Brahma segue-se a outro Brahma; um deita-se e outro levanta-se. Não se consegue contá-los. Não tem fim o número destes Brahmas — para já não falar nos Indras...»

2 Ver Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization* (edited by

Joseph Campbel , New-York, 1946, The Bol ingen Series, VI), pp. 3 *sq.*

«Mas quem poderá avaliar o número dos Universos, tendo cada um o seu Brahma e o seu Indra? Para lá da mais longínqua visão, para lá de todo o espaço imaginável, os Universos nascem e dissipam-se indefinidamente. Como barcos levíssimos, estes Universos flutuam na

água pura e sem fundo que forma o corpo de Visnu. De cada poro desse corpo, um Universo sobe um instante e desintegra-se. Teríeis vós a presunção de os contar? Credes poder enumerar os deuses de todos estes Universos — os Universos presentes e os Universos passados?...»

Durante o discurso do rapaz, surgira uma procissão de formigas na sala principal do palácio. Alinhada numa coluna de dois metros de largura,

,

a massa de formigas exibia-se no soalho. O rapaz vê-as, pára e depois, cheio de espanto, desata num riso súbito. «Porque te ris?» — pergunta-lhe Indra. — «Vi as formigas, ó Indra», desfilando num longo cortejo. Cada uma delas tinha sido antes um Indra. Como vós, cada uma, em virtude da sua piedade subira outrora ao nível de um Rei dos Deuses. Mas agora; após múltiplas transmigrações, cada um se transformou em formiga. Este exército de formigas é um exército de antigos Indras...

Depois desta revelação, Indra compreende a vaidade do seu orgulho e das suas ambições. Chama o admirável arquiteto Viçvakarman recompensa-o principescamente e renuncia para sempre a aumentar o palácio dos deuses.

A intenção deste mito é transparente. A evocação vertiginosa dos múltiplos Universos surgindo e desaparecendo do corpo de Visnu é suficiente, em si própria, para despertar Indra: isto é, forçá-lo a

ultrapassar o horizonte limitado e estritamente condicionado da sua «situação» de Rei dos Deuses. Seríamos tentados a acrescentar mesmo: da sua «situação histórica»; porque acontece ser Indra o Grande Chefe guerreiro dos deuses num dado momento histórico, numa certa etapa do grandioso drama cósmico. Indra escuta da boca do próprio Visnu uma *história verdadeira:* a verdadeira história da eterna criação e destruição dos mundos, ao lado da qual a sua própria história, as aventuras heróicas sem fim culminando na vitória sobre Vrtra, parecem ser, efetivamente, «histórias falsas», isto é, acontecimentos sem significado transcendente. A *história verdadeira* revela-lhe o Grande Tempo, o tempo mítico, que é a

verdadeira fonte de todo o ser e de todo o acontecimento cósmico. É por ele poder ultrapassar a sua «situação» histórica-mente condicionada e conseguir rasgar o véu ilusório criado pelo tempo profano, ou seja pela sua própria «história» que Indra é curado do seu orgulho e da sua ignorância; em termos cristãos, ele «salvou-se». E esta função redentora do mito funciona não só para Indra, mas também para cada um dos humanos que ouve a sua aventura. Transcender o tempo profano, reencontrar o Grande Tempo mítico, equivale a uma realização da realidade última. Realidade estritamente metafísica que não pode ser

alcançada senão através dos mitos e dos símbolos.

Este mito tem uma continuação, à qual voltaremos. Por agora precisemos que a concepção do Tempo cíclico e infinito, apresentada de maneira tão atraente por Visnu, é a concepção pan-indiana dos ciclos cósmicos. A crença na criação e destruição periódicas do Universo encontra-se já em *Atharva Veda* (X, 8, 39-40). Ela pertence, aliás *à Weltanschauung* de todas as sociedades arcaicas.

A doutrina dos «Yugas»

A índia elaborou no entanto uma doutrina de ciclos cósmicos ampliando em proporções cada vez mais aterradoras o número das criações e das destruições periódicas do Universo. A unidade de medida do ciclo mais pequeno é o *yuga*, a «idade». Um *yuga é* precedido e seguido por uma «aurora» e um «crepúsculo» que ligam as «idades» entre si. Um ciclo completo ou mahâyuga compõe-se de quatro «idades» de duração diferente, aparecendo a mais longa no início do ciclo e a mais curta no seu fim. Os nomes destes *yuga* são tirados das designações dos «lances» de dados. *Krta yuga* (do verbo kr, «fazer, cumprir») quer dizer «idade cumprida», ou seja, no jogo de dados, o lance vitorioso, o que tira o dado de quatro pontos. Pois, na tradição indiana, o número quatro simboliza a totalidade, a plenitude e a perfeição. O *krta yuga é* a idade

perfeita; eis porque é também chamada *satya yuga,* ou seja a «idade

real», a verdadeira, a autêntica, a perfeita. De todos os pontos de vista é a idade do ouro, a época beatífica onde reinam justiça, felicidade, opulência. Durante *krta yuga,* a ordem moral do Universo, o *dharma,* é respeitado na sua integridade. E o que é mais: é respeitado espontaneamente, sem coacção, por todos os seres pois, durante o *krta yuga,* o dharma identifica-se de certo modo com a existência humana. O homem perfeito do *krta yuga* encarna a norma cósmica e por conseguinte a lei moral. A sua existência é exemplar, arquetípica. Noutras tradições extra-indianas, esta idade de ouro equivale à época paradisíaca primordial.

A idade seguinte, o *trela yuga,* a «a tríada», assim chamada por causa do dado de três pontos, marca já uma regressão. Os humanos não seguem senão três quartos do *dharma.* O trabalho, o sofrimento e a morte são agora o apanágio dos homens. O dever já não é espontâneo, mas deve ser aprendido. Os modos próprios das quatro castas começam a ser alterados. Com o *dvâpara yuga* (a «idade» caraterizada por «dois»), só subsiste na terra metade do *dharma.* Os vícios e as infelicidades aumentam, a vida humana diminui ainda mais de duração. No *kali yuga,* a

«idade má», resta apenas um quarto do *dharma.* O termo *kali* significa o dado marcado por um só ponto, portanto o lance vencido (personificado, aliás, num mau génio); *kali* significa também «disputa, discórdia» e, em geral, o pior de um grupo de seres ou de objetos. O homem e a sociedade atingem no *kali yuga,* o seu ponto extremo de desintegração. Segundo o Visnu Purâna (IV, 24), o síndroma do *kali yuga* reconhece-se pelo fato de durante essa época, só a propriedade conferir categoria social: a riqueza torna-se a única fonte das virtudes, a paixão e a luxúria os únicos laços entre os esposos, a falsidade e a mentira a única condição do êXito na vida, a sexualidade a única via de prazer e a religião exterior, unicamente ritualista, é confundida com a espiritualidade. Depois de vários milénios, nós vivemos; bem entendido no *kali yuga.*

Os algarismos 4, 3, 2, e 1 denunciam simultaneamente a duração decrescente de cada *yuga* e a diminuição progressiva do *dharma* que resta, à qual corresponde, aliás, uma diminuição da duração da vida humana, acompanhada, como vimos, por um desleixo progressivo dos

costumes e por um declínio contínuo da inteligência. Certa escola indiana, como o Pâncarâtra, associa, aliás, à teoria dos ciclos uma doutrina da «queda do conhecimento» *(»lema bramça).*

Pode calcular-se por diferentes processos a duração relativa de cada um destes quatro *yuga:* tudo depende do valor atribuído aos anos, isto é, se tratamos com anos humanos, ou anos «divinos» — cada um destes compreende 360 dos primeiros. Contentar-nos-emos com alguns exemplos. De acordo com certas fontes (Manu, I, 69 *sq.; Mahâbhârata, III,* 12. 826), o *krta yuga* dura 4 000 anos, mais 400 anos de «aurora» *e* outros tantos de «crepúsculo»; vem em seguida *tretâ yuga,* de 3 000 anos, *dvâparade* 2 000 anos *é kali yuga* de 1000 anos (mais as «auroras» e os «crepúsculos» correspondentes, bem entendido). Um ciclo completo, um *mahâyuga,* compreende por conseguinte 12 000 anos. A passagem de um *yuga* a outro verifica-se ao longo de um «crepúsculo» que marca um decrescendo mesmo no interior de cada *yuga,* terminando cada um deles por uma etapa de trevas. À medida que nos aproXimamos do fim do ciclo, isto é, do quarto e último yuga, as «trevas» adensam-se. O último yugà, aquele em que nos encontramos atualmente, é, aliás, considerado como a «idade das trevas» por excelência pois, por um jogo de palavras, relacionaram-no com a deusa Kâli, quer dizer «a Negra». Kâli é um dos muitos nomes da Grande Deusa, da Çakti, mulher do deus Çiva. Não deiXou de se relacionar este nome da Grande Deusa com o termo sânscrito *kâla,* «tempo»: Kâli seria não somente «a Negra», mas também

a personificação do Tempo3. Haja ou não razão para esta etimologia, a ligação entre *kâla,* o «Tempo», a deusa Kâli e *kali yuga é* autorizada no plano da estrutura: o Tempo é «negro» porque irracional, duro, sem piedade, e Kâli, como todas as outras Grandes Deusas, é senhora do Tempo, dos destinos que forja e cumpre.

Um ciclo completo, um *mahâyuga,* termina por uma «dissolução», um *pralaya,* que se repete de maneira mais radical *(mahâpralaya,* a «Grande Dissolução» no fim do milésimo ciclo. Pois a especulação ulterior

3 Cf. J. Przyluski, From the Great Goddess to Kâla *(Indian Historical Quarterly,* 1938, pp. 267-74).

ampliou e reproduziu até ao infinito o ritmo primordial: «criação-destruição-criação», projetando a unidade de medida, o *yuga,* nos ciclos sucessivamente mais vastos. Os 12 000 anos de um *mahâyuga* foram considerados como «anos divinos», durando cada um deles 360 anos, o que dá um total de 4 320 000 anos para um único ciclo cósmico_ Um milhar de *mahâyuga* semelhantes constitui um *kalpa* («forma»); 14 *kalpa* perfazem um *manvantâra.* Chama-se-lhe assim porque se parte do princípio que cada *manvantâra é* regido por um Manu, o Antepassado-Rei mítico.) Um *kalpa* equivale a um dia da vida de Brahma; um outro *kalpa* a

uma noite. Cem destes «anos» de Brahma, ou seja 311 000 biliões de anos humanos, constituem a vida do Deus. Mas esta duração considerável da vida de Brahma não chega sequer para esgotar o Tempo, pois os deuses não são eternos e as criações e destruições cósmicas sucedem-se *ad infinitum.*

O que convém fixar desta avalanche de números, é o caráter cíclico do tempo cósmico. De fato, assistimos à repetição infinita do mesmo fenómeno (criação – destruição - nova criação) pressentido em cada *yuga* («aurora» e «crepúsculo») mas completamente realizado por um *mahâyuga.* A vida de Brahma compreende assim 2 560 000 destes *mahâyuga,* retomando cada um as mesmas etapas *(krta, tretâ dvâpara, kali)* e terminando num *pralaya,* num *ragnarõk* (a destruição «definitiva», no sentido de dissolução total do Ovo cósmico, efetuando-se no fim de cada *kalpa* quando do *mahâpralaya.* Precisemos que *mahâpralaya* implica a regressão de todas as «formas» e de todos os modos de existência na *prakr ti* original indiferenciada. No plano mítico subsiste fora do Oceano primordial, na superfície do qual vive o Grande Deus, Visnu).

Além da depreciação metafísica *da vida humana como história* 4 que, em proporção e pelo simples fato da sua duração, provoca uma *erosão* de todas as *formas,* esgotando a sua substância ontológica e além do mito *da*

perfeição dos princípios, tradição universal que também aqui encontramos (mito do paraíso que se foi perdendo gradualmente, pelo simples fato de se *realizar, tomar forma* e *durar),* o que merece prender a

4 Sobre tudo ísto ver Le Mythe de lÉternel Retour, pp. 170 sq. e passim.

nossa atenção nesta orgia de números é *a eterna repetição* do ritmo fundamental do Cosmos: a sua destruição e a sua recriação periódicas. Deste ciclo sem princípio nem fim, que é manifestação cósmica da *mâyâ,* o homem não pode libertar-se senão através de um ato de liberdade espiritual (pois todas as soluções soteriológicas indianas se reduzem à libertação prévia da ilusão cósmica e à liberdade espiritual).

As duas grandes heterodoxias, o budismo e o jainismo, aceitam nas suas linhas gerais a mesma doutrina pan-indiana do tempo cíclico, e comparam-no a uma roda de doze raios (esta imagem é já utilizada nos textos védicos cf. *Atharva Veda,* X, 8, 4, *Rig Veda,* L, 164, 115, etc.). O budismo adopta como unidade de medida dos ciclos cósmicos o *kalpa* (pâli: kappa), dividido num número variável do que nos textos é designado por «incalculáveis» *(asamkhyeya;* pâli *asankheyya).* As fontes pâlis falam em geral de quatro *asankheyya* e de cem mil *kappa* (cf. por exemplo Jâtaka, I, p. 2). Na literatura mâhâyânica, o número de

«incalculáveis» varia entre 3, 7 e 33, e estes são relacionados com a carreira de Boddhisattva nos diferentes Cosmos. A progressiva decadência do homem é marcada, na tradição budista, por uma diminuição contínua da duração da vida humana. Assim, segundo *Dighanikâya, II,* 2-7, na época do primeiro Buda, Vipassi, que fez a sua aparição há 91 *kappa,* a duração da vida humana era de 80 000 anos; na do segundo Buda, Sikhi (há 31 *kappa),* de 70 000 anos, e assim por diante. O sétimo Buda, Gautama, aparece quando a vida humana não passa dos 100 anos, isto é, está reduzida ao seu limite extremo. (Voltaremos a encontrar o mesmo motivo nos apocalipses iranianos). Todavia, para o budismo, como para a especulação indiana no seu conjunto, o tempo é ilimitado; e o Boddhisattva encarnará, a fim de anunciar a boa nova da salvação a todos os seres, *in aeternum.* A única possibilidade de sair do tempo, de quebrar o círculo de ferro das existências, é a abolição da condição humana e a obtenção do Nirvâna. Aliás todos estes «incalculáveis» e todos estes éons sem número têm também uma função soteriológica: a simples contemplação do seu panorama aterroriza o homem e força-o a «realizar» que deve recomeçar biliões de vezes essa mesma existência evanescente e suportar os mesmos sofrimentos sem fim, o que provoca o

exacerbamento da sua vontade de evasão, isto é, obriga-o a transcender definitivamente a sua condição de «existente».

Tempo cósmico e história

Detenhamo-nos um pouco neste ponto preciso: a visão do Tempo infinito, do ciclo sem fim das criações e das destruições dos Universos, em última instância o mito do eterno regresso, valorizado como «instrumento de conhecimento» e meio de libertação. Na perspetiva do Grande Tempo, toda a existência é precária, evanescente, ilusória. Consideradas no plano dos ritmos cósmicos maiores, isto é no plano dos *mahâyuga* dos *kalpa*, dos *manvantâra*, não só a existência humana e a própria história — com todos os seus Impérios, Dinastias, revoluções e contra-revoluções sem número — se revelam efémeras, de certo modo irreais, mas o próprio Universo está vazio de realidade porque, como vimos, os Universos nascem continuamente dos inúmeros poros do corpo de Visnu e desapareceu tão depressa como uma bolha de ar que se desfaz à superfície das águas. A existência *no* Tempo é ontologicamente uma inexistência, uma irrealidade. E. neste sentido que se deve compreender a afirmação do idealismo indiano, e, em primeiro lugar, do Vedânta, de que o mundo é ilusório, que carece de realidade: carece de realidade porque a sua duração é limitada, porque na perspetiva do eterno regresso, ela é

uma não-duração. Esta mesa é irreal, não porque não exista no sentido próprio do termo, porque seria uma ilusão dos sentidos; pois ela não é uma ilusão: neste momento preciso ela existe — mas esta mesa é ilusória porque já não existirá daqui a dez mil ou cem mil anos. O mundo histórico, as sociedades e as civilizações penosamente construídas pelo esforço de milhares de gerações, tudo isto é ilusório porque, no plano dos ritmos cósmicos, o mundo histórico dura o espaço de um instante. O vedantino, o budista, o rsi, o yogi, o *sâdhu,* etc., ao tirarem as conclusões lógicas da lição do Tempo infinito e do Eterno Regresso, renunciam ao mundo e buscam a Realidade absoluta; pois só o conhecimento do

Absoluto os ajuda a libertar-se da ilusão, a rasgar o véu da Mâyâ.

Mas a renúncia ao mundo não é a única consequência que um Indiano tem o direito de tirar da descoberta do Tempo cíclico infinito. Como hoje se começa a compreender melhor, a Índia não conheceu só a negação e a recusa total do mundo. Partindo ainda do dogma da irrealidade fundamental do Cosmos, a espiritualidade indiana elaborou igualmente urna via que não conduz necessariamente à ascese e ao abandono do mundo. É, por exemplo, a via que prega Krsna na *Bhagavad-Gîtâ* 5 *: a phalatrsnavairâgya,* quer dizer, «a renúncia ao fruto das suas acções», aos lucros que se podem tirar das respetivas acções, mas não à

acção em si. É a via que traz à luz a continuação do mito de Visnu e de Indra, cuja aventura foi contada mais atrás.

De fato, humilhado pela revelação de Visnu, Indra renuncia à sua vocação de deus guerreiro e retira-se para as montanhas para aí se entregar ao mais terrível ascetismo. Noutros termos, apressa-se a tirar o que lhe parece ser a única conclusão lógica da descoberta da irrealidade e da vaidade do mundo. Encontra-se na mesma situação do príncipe Siddhârtha imediatamente após ter abandonado o seu palácio e esposas em Kapilavastu e se ter empenhado nas suas penosas mortificações. Mas podemos perguntar-nos se um Rei dos Deuses, um esposo, tinha o direito de tirar tais conclusões de uma revelação de ordem metafísica, se a sua renúncia e a sua ascese não colocavam em perigo o equilíbrio do mundo. Efetivamente, pouco tempo depois, a rainha Çaci, sua mulher, desolada por ter sido abandonada, implora a ajuda do seu padre-conselheiro, Brhaspati. Tomando-lhe a mão, Brhaspati aproxima-se de Indra e fala-lhe demoradamente, não só das virtudes da vida contemplativa, mas também da importância da vida ativa, da vida que encontra a sua plenitude neste mundo. Indra recebe assim uma segunda revelação: compreende que cada um deve seguir a sua própria via e realizar a sua vocação, isto é, em última instância, cumprir o seu dever. Mas como a sua vocação e o seu

dever consistiam em continuar a ser Indra, retoma a sua identidade e

5 Cf. por exemplo, *Bhagavad-Gitâ,* IV, 20; ver nosso livro *Techni* ques du Yoga

(Paris, Gal imard, 1948), pp. 141 sq.

prossegue as suas aventuras heróicas, sem orgulho e sem fatuidade, pois compreendeu a vaidade de toda a «situação», fosse ela a de um Rei dos Deuses...

Esta continuação do mito restabelece o equilíbrio: o importante nem sempre é renunciar à sua situação histórica esforçando-se em vão por atingir o Ser universal mas sim ter constantemente no espírito as perspetivas do Grande Tempo, continuando a cumprir o seu dever no tempo histórico. É exatamente a lição dada, na *Bhagavad-Gîtâ,* por Krsna a Arjuna. Na Índia, tal como um pouco por todo o mundo arcaico, esta abertura para o Grande Tempo, obtida pela recitação periódica dos mitos, permite o prolongamento indefinido de uma certa *ordem, ,metafísica,* ética e social simultaneamente, ordem que não leva de modo algum à idolatria da História; porque a perspetiva do Tempo mítico torna ilusório qualquer fragmento do tempo histórico.

Como acabamos de ver, o mito do Tempo cíclico e infinito,

destruindo as ilusões urdidas pelos ritmos menores do Tempo, isto é, pelo

tempo histórico, revela-nos simultaneamente a precaridade e, finalmente, a irrealidade ontológica do Universo, e a via da nossa libertação. De fato podemos salvar-nos dos laços da Mâyâ, quer pela via contemplativa, renunciando ao mundo e praticando o ascetismo e as técnicas místicas aferentes — quer por uma via ativa, continuando no mundo, mas sem gozar «do fruto das respetivas acções» *(phalatrsnavairâgya).* Tanto num caso como noutro, o importante é não crer *unicamente* na realidade das formas que nascem e se desenvolvem no Tempo, nunca deve perder-se de vista o fato de tais formas não serem «verdadeiras» senão no seu próprio plano de referência, mas que, ontologicamente, são desprovidas de substância. Como dizíamos mais acima, o Tempo pode tornar-se um instrumento de conhecimento, no sentido de nos bastar projetar uma coisa ou um ser plano do Tempo cósmico para nos apercebermos da sua irrealidade. A função gnoseológica e soteriológica de tal mudança de perspetiva obtida pela abertura para os ritmos maiores do tempo, é admiravelmente trazida à luz por certos mitos relacionados com a Mâyâ de Visnu.

Eis um destes mitos, na variante moderna e popular contada por Sri

Ramakrishna6. Um asceta ilustre chamado Nârada, tendo obtido a graça

de Visnu pelas suas inúmeras austeridades, vê aparecer-lhe o deus, o qual lhe promete cumprir qualquer desejo por ele emitido. «Mostra-me a força mágica da tua *mâyâ*» — pede-lhe Nâranda. Visnu acede e faz-lhe sinal para que o siga. Pouco tempo depois, tendo chegado a um caminho deserto e ensolarado, sentindo sede, Visnu pede-lhe para andar umas centenas de metros até uma pequena aldeia que se avista e trazer-lhe água. Nârada precipita-se e bate à porta da primeira casa que encontra. Uma bela rapariga abre-lhe a porta. O asceta olha-a demoradamente e esquece o motivo que ali o levou. Entra na casa e os pais da jovem recebem-no com o respeito devido a um santo. O tempo passa. Nârada acaba por casar com a rapariga e conhece as alegrias do casamento e a duração de uma vida de camponês. Passam-se doze anos: Nârada tem agora três filhos e após a morte do sogro torna-se proprietário da quinta. Mas no fim do décimo segundo ano, chuvas torrenciais acabam por inundar a região. Numa só noite os rebanhos perecem afogados e a casa desmorona-se. Segurando com uma das mãos a mulher, com a outra dois filhos e levando o mais pequeno ao ombro, Nârada caminha com dificuldade através da água. Mas o fardo é por demais pesado. Escorregando, o pequeno cai na água. Nârada larga os outros dois e faz tudo para o encontrar. Demasiado tarde: a corrente levou-o para longe.

Enquanto procurou o mais pequeno os outros desapareceram tragados pelas águas; pouco tempo depois a mulher tem a mesma sorte. O próprio Nârada cai e a corrente arrasta-o, inconsciente como um pedaço de madeira. Quando desperta atirado sobre uma rocha, lembra-se das suas infelicidades e rompe em soluços. Mas, de repente, ouve uma voz familiar: «Filho, onde está a água que devias trazer-me? Espero-te há mais de meia-hora!» Nârada volta a cabeça e olha. Em lugar da cheia que tudo destruíra, vê campos desertos, brilhando ao sol. «Compreendes agora o segredo do meu *mâyâ?»* — pergunta-lhe o deus.

Evidentemente que Nârada não podia afirmar que tinha

6 *The Sayings of Sri Ramakrishna* (edição de Madras, 1938), Book IV, chapter 22.

Ver outra versão deste mito segundo a *Matsya Purâna,* contada por H. Zimmer,

Myths and Symbols, pp. 27 sq.

compreendido tudo; mas aprendera uma coisa essencial: sabia agora que a Mâyâ cósmica de Visnu se manifesta através do tempo.

O «terror do tempo»

O mito do tempo cíclico, isto é, dos ciclos cósmicos que se repetem até ao infinito, não é uma inovação da especulação indiana. Como

mostrámos7, as sociedades tradicionais — cujas representações do Tempo são de tão difícil apreensão, justamente porque elas se exprimem por símbolos e rituais cujo sentido profundo nos é por vezes inacessível — as sociedades tradicionais imaginam a existência temporal, não somente como uma repitação *ad infinitum* de certos arquétipos e gestos exemplares, mas também como um *eterno recomeço.* De fato, tanto simbólica como ritualmente o mundo é recriado periodicamente. Repete-se, pelo menos uma vez por ano, a cosmogonia — e o mito cosmogónico serve igualmente de modelo a um grande número de acções: o casamento, por exemplo, ou as curas.

Qual é o significado de todos estes mitos e de todos estes ritos? É que o mundo nasce, desgasta-se, morre e nasce de novo a um ritmo muito precipitado. O caos e o ato cosmogónico que põe fim ao caos com uma nova criação são reatualizados periodicamente. O ano — ou aquilo que se compreende por esse termo — equivale à criação, duração e destruição de um mundo, de um Cosmos. É muito provável que esta concepção da criação e destruição periódicas do mundo, se bem que ela tenha sido reforçada pelo espetáculo da morte e a ressurreição periódica da vegetação, nem por isso seja uma criação de sociedades agrícolas. Encontramo-la nos mitos das sociedades pré-agrícolas e muito, provavelmente é uma concepção de estrutura lunar. A lua, efetivamente

mede as mais sensíveis periodicidades e foram os termos relativos à lua

7 *Le Mythe de lÉternel Retour*, passim.

que serviram em primeiro lugar para exprimir a medida do tempo. Os ritmos lunares marcam uma «criação» (a lua nova) seguida de um aumento (a lua cheia), de uma diminuição e de uma «morte» (as três noites sem lua). Foi muito possivelmente a imagem deste eterno nascimento e morte da lua que ajudou a cristalizar as intuições dos primeiros homens sobre a periodicidade da Vida e da Morte, dando mais tarde origem ao mito da criação e da destruição periódica do mundo. Os mais antigos mitos do dilúvio mostram estrutura e origem lunares. Após cada dilúvio, um Antepassado mítico faz nascer uma nova humanidade. Ora, acontece na maior parte das vezes que este antepassado mítico tome o aspeto de um animal lunar. (Em etnologia designam-se assim aqueles animais cuja vida mostra uma certa alternância e, em primeiro lugar aparições e desaparições 'periódicas).

Para o «primitivo», por conseguinte, o Tempo é cíclico, o mundo é periodicamente criado e destruído, e o simbolismo lunar de «nascimento-morte-renascimento» é manifesto num grande número de mitos e de ritos. Foi a partir de tal herança imemorial que se elaborou a doutrina pan-indiana das idades do mundo e dos ciclos cósmicos. Bem entendido, a

imagem arquetípica do eterno nascimento, morte e ressurreição lunar, foi sensivelmente modificada pelo pensamento indiano. Quanto ao aspeto astronómico dos *yuga é* provável que tenha sido influenciado pelas especulações cosmológicas e astrológicas dos babilónios. Mas estas eventuais influências históricas da Mesopotâmia sobre a índia não nos farão deter aqui. Interessa-nos evidenciar o seguinte fato: que, ao aumentar cada vez mais audaciosamente a duração e o número dos ciclos cósmicos, o Indiano tinha em vista uma finalidade sotereológica. Assombrado com o número sem fim de nascimentos e de renascimentos dos Universos, que se acompanhava de um número igualmente considerável de nascimentos e de renascimentos humanos regidos pela lei do *karma,* o Indiano era de certo modo *obrigado* a procurar uma saída para esta roda cósmica e para estas transmigrações infinitas. As doutrinas e as técnicas místicas que têm em vista a libertação do homem da dor e do ciclo infernal «vida-morte-renascimento», apropriam-se das imagens míticas dos ciclos cósmicos, amplificam-nas e utilizam-nas para os seus

fins de proselitismo. O eterno amor equivale, para os Indianos da época pós-védica, isto é, para os Indianos que tinham descoberto o «sofrimento da existência», ao ciclo infinito da transmigração regido pelo *karma.* Este

mundo, ilusório e passageiro, o mundo do *sâmsara,* o mundo da dor e da ignorância, é o mundo que se processa sob o signo do Tempo. A libertação deste mundoe a obtenção da salvação equivalem a uma libertação do Tempo cósmico.

Simbolismo indiano da abolição do tempo

Em sânscrito, o termo *latia é* empregado tanto no sentido de períodos de tempo, de durações infinitas, como no de um certo momento

,

— tal como nas línguas europeias (por ex.: «What *time* is now?») Nos textos mais antigos, sublinha-se o caráter temporal de todos os universos e de todas as existências possíveis: «O Tempo engendrou tudo o que foi e o que será» *(Atharva Veda,* XIX, 54, 3). Nos Upanisads, Brahman, o Espírito Universal,

Ser absoluto é concebido simultaneamente como transcendendo o Tempo e como fonte e fundamento de tudo o que se manifesta no Tempo: «Senhor do que foi e do que será, ele é, ao mesmo tempo, hoje e amanhã» *(Kena* Up. IV, 13). E Krisna, manifestando-se como deus cósmico a Arjuna, declara: «Eu sou o Tempo, que ao avançar destrói o mundo» *(Bhagavad-Gîtâ,* XI, 32).

Como se sabe, os Upanisads distinguem dois aspetos de Brahman, do

Ser universal: «o corporal e o incorporai, o mortal e o imortal, o fixo *(sthita)* e o móvel, etc.» *(Brhadâranyaka-Upanisad,* II 3,1). O que equivale a dizer que tanto o Universo nos seus aspetos manifesto e não-manifesto, como o Espírito nas suas modalidades de condicionado e de não condicionado, repousam no único, rio Brahman que cumula todas as polaridades e todas as oposições. Ora, a *Madri* Upanisad (VII, 11,8), ao precisar esta bipolaridade do Ser universal sobre o plano do Tempo,

distingue as «duas formas» *(dve rupe)* de Brahman (isto é os aspetos das «duas naturezas» [dvaitibhâva] de uma só essência *[tad ekam],* como Tempo e Sem-Tempo *(kâlaç-câkalaç-ca).* Por outras palavras, tanto o Tempo como a Eternidade, são os dois aspetos do mesmo Princípio: no Brahman, *o nunc fluens e* o *nunc stans,* coincidem. A Maitri Upanisad continua: «O que precede o Sol é Sem-Tempo *(akâla)* e não-dividido *(akala);* mas o que começa com o Sol é o Tempo que tem partes *(sakala)* e a sua forma é o Ano...»

A expressão «o que precede o Sol», poderia ser compreendida tanto no plano cosmológico, como referindo-se à época que precedia a Criação — pois nos intervalos entre os *mahâyuga* ou os *kalpa,* durante as Grandes Noites Cósmicas, a duração deixa de existir — mas aplica-se sobretudo no

plano metafísico e soteriológico, ou seja: ela indica a situação paradoxal daquele que obtém a iluminação, que se torna um *jivanmukta,* um «libertado em vida», *e* por este mesmo ato ultrapassa o Tempo, no sentido de não participai'. já na sua duração. De fato a Chândogya-Upanisad (III, 11) afirma que para o Sábio, para o iluminado, o Sol permanece imóvel. «Mas, após ter surgido no zénite, ele [o Sol] não se erguerá nem se porá mais. Manter-se-á sozinho no Centro *(ekala eva madhyhe sthâtâ).* Daí estes versos: «Lá [quer dizer no mundo transcendental do *brahman*] ele nunca se pôs e nunca se ergueu...» Não nasce nem se pôe; «está no céu de uma vez para sempre, para aquele que conhece a doutrina do *brahman.»*

Trata-se aqui, bem entendido, de uma imagem sensível da transcendência: no zénite quer dizer; no topo da abóbada celeste, no «Centro do mundo», sítio onde são possíveis a ruptura de níveis e a comunicação entre as três zonas cósmicas, o Sol (= a Tempo) permanece imóvel para «aquele que sabe»; o *nunc fluens* transforma-se paradoxalmente em *nunc stans.* A iluminação, a compreensão realiza o milagre da saída do Tempo. O instante paradoxal da iluminação é comparado nos textos védicos upanisadicos ao relâmpago. Brahman compreende-se subitamente como um relâmpago *(Kena Up.,* IV, 4,5) «No relâmpago, a Verdade>, *(Kausitaki Up.,* IV, 2. Sabe-se que a mesma

imagem: relâmpago-iluminação espiritual, se encontra na metafísica

gregae e na mística cristã).

Detenhamo-nos um instante nesta imagem mítica: o zénite — que é simultaneamente o Topo do Mundo e o «Centro» por excelência, o ponto infinitesimal por onde passa o Eixo Cósmico *(Axis Mundi).* Mostrámos no capítulo precedente, a importância deste simbolismo para o pensamento arcaico8. Um «Centro» representa um ponto ideal, pertencente não ao espaço profano, geométrico, mas ao espaço sagrado e no qual se pode realizar a comunhão com o céu ou o Inferno; noutros termos, um «Centro» é o lugar paradoxal da ruptura dos níveis, o ponto onde o mundo sensível pode ser transcendido. Mas pelo próprio fato de transcender-se o Universo, o mundo criado, transcende-se o tempo, a duração, e obtém-se o êxtase, o eterno presente intemporal.

A solidariedade entre o ato de transcender o espaço e o de transcender o fluxo temporal está muito bem esclarecida por um mito relacionado com a Natividade de Buda. O *Majjhima-Nikâya* (III, p. 123) conta que «mal nasce», Boddhisattva pousa os pés bem assentes no chão e voltado para o Norte, faz sete passadas, abrigado por um guarda-sol branco. Considera todas as regiões em volta e diz com voz taurina: «Sou o

mais alto do mundo, sou o melhor do mundo; este é o meu último nascimento; doravante não haverá para mim outra nova existência». Este traço mítico da natividade de Buda é retomado, com algumas variantes, na literatura ulterior dos Nikâya-Agama dos Vinaya e nas biografias de Buda9. Os *sapta padâni,* os sete passos que levam Buda ao extremo do mundo, foram mesmo representados na arte e iconografia budistas. O simbolismo dos «Sete Passos» é bastante transparente10. A expressão «sou o mais alto do mundo» *(aggo'ham asmi lokassa)* significa a transcendência espacial de Buda. De fato ele atingiu «o topo do mundo»

8 CL mais atrás pp. 52 *sq.*

9 Numa extensa nota da sua tradução de *Mandprajñâpâramitaçastra,* de Nâgârjuna, M. Etienne Lamotte reuniu e agrupou os textos mais importantes; ef.

Le Traité de La Grande Verta de Sagesse de Nâgârjuna, t. I (Louvain, 1944), pp. 6

sq.

10 Cl. Mircea Eliade, Les Sept Pas de Boudha *(Pro Regno pro Sane orado,* Hommage

Vau der Leeuw, Nijkerk, 1950, pp. 169-175).

(lokkage) atravessando os sete andares cósmicos a que correspondem,

como se sabe, os sete céus planetários. Mas, por este mesmo fato ele transcende igualmente o tempo pois, na cosmologia indiana, o ponto no qual começou a criação é o topo, e por conseguinte ele é também o lugar mais «antigo». Eis porque Buda exclama: «Eu sou o mais Velho do mundo» *(jettho'ham asmi lokassa).* Porque, ao atingir o cimo cósmico, Buda *torna-se contemporâneo do começo do mundo.* Magicamente ele aboliu o tempo e a criação, e encontra-se no instante temporal que precede a cosmogonia. A irreversibilidade do tempo cósmico, lei terrível para quantos vivem na ilusão, deixa de contar para Buda. Para ele o tempo é reversível e pode ser mesmo conhecido por antecipação: pois Buda não só conhece o passado mas também o futuro. O que nos interessa sublinhar é que Buda não só se torna capaz de abolir o tempo, mas pode ainda percorrê-lo no sentido contrário *(patiloman*, skr, *pratiloman,* «a contra-pêlo»), e isto será verdadeiro do mesmo modo para os monges budistas e para os yogis que, antes de obterem o seu Nirvâna ou o seu *samâdhi,* procedem a um «retrocesso» (volta atrás) que lhes permite conhecer as existências anteriores.

O «ovo quebrado»

A par desta imagem de transcender o espaço e o tempo pela travessia dos sete níveis cósmicos que projeta o Buda no «Centro» do

mundo e ao mesmo tempo o faz reintegrar o momento atemporal que precede a criação do mundo, existe uma outra imagem que reúne, de modo feliz, o simbolismo do espaço ao do tempo. Numa monografia notável, Paul Mus chamou a atenção para o texto do *Suttavibhang:* 11

«Quando uma galinha pôs ovos — diz Buda — e se deitou sobre eles, os

11 *Suttavibhanga, Pârâjika 1, 1,* 4; cf. H. Oldenberg, *Le Boudha* (trad. A. Foucher),

pp. 364-365; Paul Mus, La Notion de temps reversible dans la mythologie boudhique (excerto do *Annuaire de l'École pratique des flautes Études,* Setion

des Sciences Religieuses, 1938-1939, Melun, 1939), p. 13.

manteve quentes e os chocou convenientemente, quando depois um dos pintainhos, o primeiro, com a ponta da unha ou com o bico quebra a casca e sai perfeito do ovo, o que se chamará a este pintainho: o mais velho ou o mais novo? — Chamar-se-lhe-á o mais velho, venerável Gotama, pois ele é o mais velho de todos. — Do mesmo modo ó brâmane, entre os seres que vivem na ignorância e estão como que fechados e aprisionados num ovo, eu quebrei a casca da ignorância, e só eu no mundo obtive a bem-aventurança, a universal dignidade de Buda. Assim eu sou, ó brâmane, o mais velho, o mais nobre entre todos os seres.

Como diz Paul Mus, «a imaginaria» (conjunto de imagens) de enganadora simplicidade. Para a entender devidamente é necessário recordar que a iniciação bramânica era considerada como um segundo nascimento. O termo mais corrente dos iniciados era *dvija:* «nascido duas vezes, *twice-born*». Ora as aves, as serpentes, etc. recebiam também este nome, porque nascidos de um ovo. A postura deste era assimilada ao «primeiro nascimento», ou seja, ao nascimento sobrenatural da iniciação. Além disso, os códigos bramânicos não deixam de estabelecer o princípio de que o iniciado é socialmente o superior, o mais velho, em relação ao não-iniciado sejam quais forem as suas relações de idade física ou de parentesco» (Mus, *op. cit.*, pp. 13-14).

Mas ainda há mais. «Como poderia descrever-se mesmo metaforicamente, o nascimento sobrenatural de Buda, igualando-o à ruptura do ovo onde está fechado, em potência o «Primeiro-nascido» *(jyeshta)* do Universo, sem que venha naturalmente ao pensamento dos auditores, o «ovo cósmico» das tradições bramânicas de onde sai, na aurora dos tempos, o Deus primordial da criação, diversamente denominado Embrião de Ouro (Hirannyagarbha), o Pai ou o Mestre dos Criadores (Prajâpati), Agni (Deus do Fogo ritual) ou o *brahman* princípio sacrificial, «oração», texto dos hinos, etc., divinizado?» (Mus. p. 14). Ora,

nós sabemos que o «ovo cósmico» é «formalmente identificado com o Ano, expressão simbólica do Tempo cósmico: o *samsâra*, outra imagem da duração cíclica, reduzida às suas causas corresponde portanto exatamente ao ovo mítico» (ibib., p. 14, nota 1).

Assim, a acção de transcender o Tempo é formulada por um

simbolismo simultaneamente cosmológico e espacial. Quebrar o envólucro do ovo equivale, na parábola de Buda a quebrar o *samsâra*, a roda das existências, isto é, *a transcender tanto o espaço cósmico como o Tempo cíclico.* Neste caso também Buda utiliza imagens análogas àquelas a que nos tinham habituado os Vedas e os Upanisads. O sol imóvel no zénite da *Chândogya Upanisad é* um símbolo espacial que exprime o ato paradoxal da evasão do Cosmos com a mesma força que o exprime a imagem budista do ovo quebrado. Teremos ocasião de voltar a encontrar ainda tais imagens arquetípicas utilizadas para simbolizar a transcendência, apresentando certos aspetos das práticas yogico-tântricas.

A filosofia do tempo no budismo

O simbolismo dos Sete Passos de Buda e do Ovo Cósmico, implica a *reversibilidade do tempo,* e teremos de voltar a este processo paradoxal. Mas é necessário que apresentemos previamente as linhas gerais da

filosofia do Tempo elaborada pelo budismo, e especialmente pelo budismo mahâyânico12. Para os budistas também o tempo é constituído por um fluxo contínuo *(samtâna)* e até pelo fato da fluidez do tempo, toda a «forma» que se manifesta no tempo é não só precária, mas ainda ontologicamente irreal. Os filósofos do Mahâyâna falaram abundantemente sobre o que poderia chamar-se a instantaneidade do tempo, isto é a sua fluidez e, em última instância, a não-realidade do instante presente que se transforma continuamente em passado, em nãoser. Para o filósofo budista, escreve, Stcherbatzky, «a existência e a não-12 Encontrar-se-ão os elementos nos dois volumes de Th. Stcherbatsky, *Budhist Logic (Leningrad*, 1930-1932, «Bibliotheca Budhica») e na rica monografia de Louis de la Val ée-Poussin, Documents d'Abhidharma: la Controverse du Temps *(Mélanges chinois et boudhiques,* V, Bruxel es, 1937, pp. 1-158). Ver também S.

Schayer, *Contributions to the problem of Time in Indian Philosophy* (Cracóvia,

1938) e Ananda K. Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Ascona, 1947), pp. 30 *sq.*

78

existência não são as diferentes aparências de uma coisa, mas a própria *coisa»* conforme diz Çantaraksita, «a natureza de tudo o que existe é a sua própria instantaneidade (feita de um número considerável) de stases e de destruições» *(Tattvasangraha*, p. 137; Stcherbatzky, *Budhist Logic*, I, pp. 95 *sq.).* A destruição a que alude Çantaraksita não é a destruição empírica, por exemplo de uma jarra que se quebra quando cai no chão, mas a anulação intrínseca e contínua de todo o existente que se encontra implicado no tempo. Por isso Vasubandhu escreve: «Porque a anulação é instantânea e ininterrupta, não existe movimento (real)»13. O movimento, e, por conseguinte o próprio tempo, a duração, é um postulado pragmático tal como o Ego individual é, para o budista, um postulado pragmático; mas como conceito, o movimento não corresponde a uma realidade exterior, pois ele é «qualquer coisa» de construído por nós próprios. A fluidez e a instantaneidade do mundo sensível, a sua contínua anulação, é a fórmula mahâyânica por excelência para exprimir a irrealidade do mundo temporal. Tiraram-se por vezes conclusões acerca

da concepção mahâyânica do tempo: que, para os filósofos do Grande Veículo, o movimento é discontínuo, que «o movimento é constituído por uma série de imobilidades» (Stcherbatzky). Mas como o nota, a justo título, Coomaraswamy *(op. cit.*, p. 60), uma linha não é feita de uma série infinita de pontos, mas apresenta-se como um contínuo. Vasubandhu disse: «o curso dos momentos é ininterrupto» *(nirantara-ksana-utpâda).* O termo *samtâna,* que Stcherbatzky traduz por «série», etimologicamente significa «continuum».

Tudo isto não constitui novidade. Os lógicos e os metafísicos do Grande Veículo não fizeram outra coisa senão levar aos limites extremos as intuições pan-indianas sobre a irrealidade ontológica de tudo o que existe no Tempo. A fluidez oculta a irrealidade. A única esperança e a única via de salvação é Buda que revelou o Dharma (a realidade absoluta) e mostrou o caminho do Nirvâna. Os discursos de Buda retomam infatigavelmente o tema central da sua mensagem: tudo o que é

13 *Abhidharmakoça,* IV, 1, citado por Coomaraswamy, *op. cit.,* p. 58. Ver a tradução eomentada de Louis de la Val ée-Poussin, *L'Abhidharmakoça de Vasubandhu,* 5 vol. (Paris, 1923-1931).

condicionado é irreal; mas nunca se esquece de acrescentar: «isto não

sou eu» *(na me so attâ).* Pois ele, Buda, é idêntico ao Dharma, e por conseguinte ele é «simples, não composto» (asamkhata) e «atemporal, sem-tempo» *(akâliko,* como diz o Anguttara Nikâya, IV, 359-406). Muitas vezes Buda lembra que «transcende os éons» (kappâtito... vipumatto), que ele «não é homem dos éons» *(akkapiyo),* ou seja que não se encontra realmente comprometido no fluxo cíclico do tempo, que ultrapassou o Tempo cósmico14. Para ele, diz a *Samyutta Nikâya* (I, 141) «não existe passado nem futuro» *(na tassa paccha na purattham atthi).* Para Buda todos os tempos se tornam presentes (*Visuddhi Magga,* 411); isto é o mesmo que dizer que ele aboliu a irreversibilidade do tempo.

O presente-total, o eterno presente dos místicos, é a estase, a não-duração. Traduzido para o simbolismo espacial, a não--duração, o eterno-presente é a *imobilidade.* E, de fato, para indicar o estado não

condicionado de Buda ou de libertado, o budismo — e como aliás o Yoga — utiliza expressões que se referem à imobilidade, ao estase. «Aquele cujo pensamento é estável» *(thita-citto; Dîgha Nikâya, II,* 157), «aquele cujo espírito é estável *(thit'attâ; ibid.,* I, 57, etc.), «estável, imóvel», etc. Não esqueçamos que a primeira e a mais simples definição ido Yoga é a dada pelo próprio Patañjali no início dos seus *Yoga-Sûtra* (I, 2): *yogah cittavrttinirodhah, isto é,* «o Yoga é a supressão dos estados de consciência.» Mas a supressão é apenas a meta final. O yogin começa por

«parar», por «imobilizar» os seus estados de consciência, o seu fluxo psico-mental. (O sentido mais usual de *nirodha é*, aliás, o de «restrição-obstrução», é o ato de fechar, encerrar, etc.). Voltaremos às consequências que podem advir desta «paragem», desta «imobilidade» de estados de consciência sobre a experiência do tempo dos yogins.

Aquele «cujo pensamento é estável» e para o qual o tempo deixa ide correr, vive num eterno presente, no *nunc stans.* O instante, o momento atual, o *nunc,* diz-se em sânscrito *ksana* e em pâli *khana15.* É pelo *ksana,*

14 *Sutta Nipâta,* 373, 860, etc., e outros textos recolhidos por Coomaraswamy, *op. cit.,* pp. 40 *sq.*

15 Ver Louis de la Val ée-Poussin, Notes sur le «moment» ou ksana cies boudhistes *(Rocznik Orientalistczny, op. cit.,* pp. 56 *sq).*

pelo «momento», que se mede o tempo. Mas este termo tem também o sentido de «momento favorável, *opportunity»,* e para Buda é através de um tal «momento favorável» que se pode sair do tempo. Com efeito Buda aconselha a «não perder o momento», pois: «lamentar-se-ão aqueles que perderem o momento». Ele felicita os monges que «aprisionaram o seu momento» *(khano vo patiladdho)* e lamenta aqueles «para quem o

momento passou» *(khanâtitâ; Samyuta .Nikâya, IV,* 126). O mesmo é dizer que, após o longo caminho percorrido no tempo cósmico, através de inúmeras existências, a «iluminação é instantânea» *(eka ksana).* A «iluminação instantânea *(eka-ksanâbhisambodhi)* como lhe chamam os autores mahâyânistas, quer dizer que a compreensão da Realidade se faz *subitamente,* como um *relâmpago.* É exatamente a imaginaria verbal, baseada no simbolismo do relâmpago, que já encontrámos nos textos upanisadicos. Um momento qualquer, um *ksana* qualquer, pode transformar-se no «momento favorável», no instante parodoxal que suspende a duração e projeta o monge budista no *nunc stans,* num eterno presente. Este eterno presente não faz já parte do tempo, da duração; ele é qualitativamente diferente do nosso «presente» profano, desse presente precário que surge debilmente entre duas não-entidades — o passado e o futuro — e que se deterá com a nossa morte. O «momento favorável» da iluminação é comparável ao relâmpago que comunica a revelação ou com o êxtase místico, e prolonga-se paradoxalmente para fora do tempo.

Imagens e paradoxos

Notemos que todas estas imagens através das quais nos esforçamos por exprimir o ato paradoxal da «saída do tempo», servem igualmente

para exprimir *a passagem da ignorância à iluminação* (ou, por outras palavras, da «morte» à «vida», do condicionado ao não-condicionado, etc.). *Grosso modo,* podemos agrupá-las em três classes: 1º as imagens que indicam a abolição do tempo e portanto a iluminação, por uma

ruptura dos níveis (o «Ovo quebrado», o Relâmpago, os Sete Passos de Buda, etc.); 2º as que exprimem uma *situação inconcebível* (a imobilidade elo Sol no zénite, a estabilidade do fluxo dos estados de consciência, a paragem completa da respiração na prática Yoga, etc.), e, finalmente, 3º a imagem contraditória do «momento favorável», fragmento temporal transfigurado em «instante de iluminação». As duas últimas classes de imagens indicam, também elas, uma ruptura de níveis, pois trazem à luz a passagem paradoxal de um estado «normal» num plano profano (o curso do Sol, o fluxo da consciência, etc.) a um estado «paradoxal» (a imobilidade do Sol, etc.), ou implicam a transubstancialização que se realiza no interior do próprio momento temporal. (Como se sabe, a passagem da duração profana ao tempo sagrado, posta em acção por um ritual, obtém-se igualmente por uma «ruptura dos níveis»: o tempo litúrgico não continua a duração profana em que se insere, mas, paradoxalmente, o tempo do último ritual realizado. (Cf. nosso *Traité*

d'Histoire des Religions, pp. 332, *sq.).*

A estrutura destas imagens não deve surpreender-nos. Todo o simbolismo da transcendência é paradoxal e impossível de conceber no plano profano. O símbolo mais usado para exprimir a ruptura dos níveis e a penetração no «outro mundo», no mundo supra-sensível (seja ele o mundo dos mortos ou o dos deuses), é a «passagem difícil», o fio da navalha. «É penoso passar sobre a lâmina cortante da navalha, dizem os poetas para exprimir as dificuldades do caminho (que leva ao conhecimento supremo»), afirma a *Katha Upanisad* (III, 14). Recordamos o texto do Evangelho: «Estreita é a porta e cerrado o caminho que leva à Vida, e poucos há que o encontrem» (Mateus, VII, 14). A «porta estreita», o gume da navalha, a ponte estreita e perigosa não esgotam, aliás, a riqueza deste simbolismo. Outras imagens apresentam-nos uma situação aparentemente sem saída. O herói de um conto iniciático deve passar aí «onde a noite e o dia se encontram», ou encontrar uma porta numa parede que não evidencia nenhuma, ou subir ao Céu por uma passagem que se entreabre por um instante apenas, passar entre duas mós em contínuo

movimento,

entre

dois

rochedos

que

se

tocam

permanentemente, ou ainda entre as mandíbulas de um monstro, etc.16 Todas estas imagens míticas exprimem a *necessidade de transcender os contrários, de abolir a popularidade que carateriza a condição humana, para atingir a realidade última.* Como diz A. Coomaraswamy, «aquele que quer transportar-se deste mundo para o outro, ou voltar dele, deve fazê-lo no intervalo unidimensional e atemporal que separa forças que se manifestam mas que são contrárias, através das quais só se pode passar instantaneamente» (*Symplegades,* p. 486).

De fato, se para o pensamento indiano a condição humana se define pela existência dos contrários, a libertação (ou seja a abolição da condição humana) equivale a um estado não condicionado que ultrapassa os contrários ou, o que é o mesmo, a um estado em que os contrários coincidem. Lembramo-nos de que a *Maitri Upanisad,* referindo-se aos aspetos manifesto e não-manifesto do Ser, distingue as «duas formas» de

Brahman como Tempo e Sem-Tempo». Para o Sábio, Brahman desempenha o papel de modelo exemplar: a libertação é uma «imitação de Brahman». É o mesmo que dizer que para «aquele que sabe», o «Tempo» e o «Sem-Tempo» perdem a sua tensão de opostos: deixam de ser distintos um do outro... Para ilustrar esta situação paradoxal obtida pela abolição dos «pares opostos», o pensamento indiano, como todo o pensamento arcaico, utiliza imagens cuja própria estrutura inclui a contradição (imagens do tipo: encontrar uma porta numa parede que não evidencie nenhuma). A coincidência dos opostos é ainda mais bem esclarecida pela imagem do «instante» *(ksana)* que se transforma em «momento favorável». Aparentemente *nada distingue um fragmento qualquer do Tempo profano do instante intemporal obtido pela iluminação.* Para bem compreender a estrutura e a função de tal imagem, é necessário recordar a dialética do sagrado: um objeto qualquer transforma-se paradoxalmente numa hierofania, um receptáculo do

16 Sobre estes motivos, ver A. B. Cook, *Zeus*, III, 2 (Cambridge, 1940), Appendix P:

«Floating Islands» (pp. 975-1016); Ananda Coomaraswamy, Symplegades

(Studies and Essays in the History of Science and Learning off ered in Homage to

George Sarton, New-York, 1947, pp. 463-488); Eliade, *Le Chamanisme et les*

techniques archaiques de l'extase (Paris, 1951), pp. 419 e

,

passim.

sagrado, ao mesmo tempo que continua a participar no seu meio cósmico circundante: «uma pedra *consagrada* nem por isso deixa de ser uma pedra qualquer, etc.17 Deste ponto de vista, a imagem do «momento favorável» exprime o paradoxo da coincidência dos opostos com mais força ainda do que o fazem as imagens das situações contraditórias (tipo: imobilidade do Sol, etc.).

Técnicas da «saída do tempo»

A iluminação instantânea, o salto paradoxal para fora do Tempo, obtém-se através de uma longa disciplina, que inclui tanto uma filosofia como uma técnica mística. Recordemos algumas técnicas que têm como finalidade a paragem do fluxo temporal. A mais comum e que é verdadeiramente pan-indiana, é o *prânâyâma*, a ritmização da respiração. Desde já uma observação que nos parece importante: se bem que o seu fim último seja o de ultrapassar a condição humana, a prática do Yoga começa por restaurar e melhorar esta mesma condição humana, para lhe

dar amplitude e uma majestade que parecem inacessíveis aos profanos. Não estamos a pensar imediatamente no Hatha-Yoga, cuja finalidade expressa consiste em alcançar um domínio absoluto do corpo e do psiquismo humanos. Mas todas as formas do Yoga implicam uma transformação prévia do homem profano — fraco, disperso, escravo do seu corpo e incapaz de um verdadeiro esforço mental — num homem glorioso: de perfeita saúde física, mestre absoluto do seu corpo e da sua vida psico-mental, capaz de se concentrar, consciente de si próprio. É um homem assim perfeito que o Yoga se esforça finalmente por ultrapassar, e não somente o homem profano, o homem de todos os dias.

Em termos cosmológicos (e para penetrar no pensamento indiano é sempre necessário utilizar esta chave), é a partir de *um Cosmos perfeito que o Yoga se esforça por transcender a condição cósmica* entendida

17 Sobre a dialética do sagrado, ver nosso *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 15 sq.

como tal — e não a partir de um Caos. Ora, a fisiologia e a vida psico-mental do homem profano assemelham-se muito a um caos. A prática Yoga começa por organizar este caos por — ousemos a palavra — cosmisá-lo. O *prânâyâma,* a ritmização da respiração, transforma pouco a pouco o yogin num Cosmos18: a respiração deixa de ser arrítmica, o

pensamento deixa de ser disperso, a circulação das forças psico-mentais deixa de ser anárquica. Ora, trabalhando assim sobre a respiração, o yogin trabalha diretamente sobre o tempo vivido. E não existe adepto de Yoga que não tenha experimentado durante estes exercícios respiratórios uma qualidade de tempo completamente diferente. Tentou-se em vão descrever esta experiência do tempo vivido durante o *prânâyâma;* compararam-na com o tempo beatífico da audição de boa música, com o transporte amoroso, com a serenidade ou a plenitude da oração. O que é certo é que abrandando progressivamente o ritmo respiratório, prolongando cada vez mais a expiração e a inspiração e deixando passar um intervalo tão longo quanto possível entre estes dois momentos da respiração — o yogin vive um tempo diferente do nosso19.

18 Cf. nosso Cosmical homology and Yoga *(Journal of the Indian Society of Oriental Art,*

Calcutta, 1937, pp. 188-203). Sobre o *prânâyâma,* ver *Techniques du Yoga,* pp. 75 e

sq.

19 Pode acontecer mesmo que a ritmização da respiração tenha consequências

consideráveis sobre a fisiologia do yogin. Não tenho qualquer competêneia

neste domínio mas fiquei impressionado em Rishikesh o algures no Himalaia,

com a admirável condição física dos yogins embora estes mal se alimentassem.

Um dos vizinhos do meu *kutiar,* em Rishikesh era um *naga,* um asceta nu, que

passava quase toda a noite a praticar o *prânâyâma* e que nunca comia mais do

que um punhado de arroz. Tinha a compleição de um atleta perfeito: não

aparentava nenhum sinal de subnutrição ou de fadiga. Admirava-me que ele

nunca tivesse fome. «Só vivo de dia — respondeu-me ele. — Durante a noite

reduzo o número das minhas inspirações a um décimo.» Não tenho a certeza de

ter entendido completamente o que ele queria dizer, mas talvez isso significasse

muito simplesmente que a duração vital, era medida pelo número de

inspirações e de expirações e que, assim, durante a noite ele reduzia este

número a um décimo do normal, vivendo em dez horas do nosso tempo, apenas

a décima parte, ou seja uma hora. Contado em horas-respiração, um dia de 24

horas tínha para ele apenas 12 a 13 horas-respiração, o que quer dizer que o

seu corpo gastava-se e envelhecia mais lentamente do que o nosso; assim *ele*

Dois pontos nos parecem importantes na prática do *prânâyâma: 1.*° o yogin começa por cosmizar o seu corpo e a sua vida psico-mental; 2.° pelo *prânâyâma* o yogin consegue inserir-se quando queira em diferentes ritmos do tempo. Patañjali recomenda, na sua maneira bastante concisa, «o controle dos momentos e da sua continuidade» *(Yoga Sidra,* 3,52). Os tratados yogico-tântricos posteriores dão mais pormenores quanto a este «controle» do tempo. O *Kâlacakratantra,* por exemplo, vai bastante longe: relaciona a inspiração e a expiração com o dia e a noite, depois com as quinzenas, os meses, os anos, atingindo progressivamente maiores ciclos cósmicos20. O mesmo é dizer que, pelo seu próprio ritmo respiratório, o yogin repete e, de certo modo, revive, o Grande Tempo cósmico, as criações e as destruições periódicas dos Universos. O objetivo deste exercício é duplo: por um lado o yogin é levado a identificar os seus próprios movimentos respiratórios com os ritmos do Grande Tempo cósmico e, assim fazendo, ele realiza a relatividade do tempo e, em última instância a sua irrealidade. Mas, por outro lado, obtém a reversibilidade do fluxo temporal *(sâra),* porque volta atrás, revive as suas existências anteriores e «queima», assim se exprimem os textos, as consequências dos seus atos anteriores, anula estes atos para escapar às suas consequências kármicas.

Adivinha-se neste exercício de *prânâyâma* a vontade de reviver os ritmos do Grande Tempo cósmico: é de certo modo a mesma experiência da Nârada que relatámos mais atrás, experiência realizada, desta vez voluntária e conscientemente. Que isto é verdade, a prova temo-la na assimilação das duas «veias místicas», *ida* e *pingala, à* Lua e ao Sol21.

comia um punhado ,de arroz não todas as 24 horas mas sim todas as 12 ou 13 horas. Isto não passa de uma hipótese e por isso não insisto. Mas tanto quanto sei ainda não foi dada uma explicação cabal da espantosa *juventude* dos yogins.

20 Kâlacakra Tantra, citado por Mario E. Carel i, no prefácio da sua edição de Sekoddesatiki, pp. 16 sq.; ver Sekoddesatikâ of Nadapâda (Nâropâ), being a commentary of the Sekoddesa Setion of the Kâlacakra Tantra (Gaekwad Oriental Series, vol. XC, Baroda, 1941).

21 Ver os textos recolhidos por P. C. Bagchi, Some technical terms of the Tantras *(The Calcutta Oriental Journal,* I, 2, Novembre 1934, pp. 75-88), spéc. pp. 82 *sq.,* e Shashibhusan Dasgupta, *Obscure religious culIs* (Calcutta, 1946), pp. 274 *sq.*

Sabe-se que na fisiologia mística do Yoga, *ida* e *pingala* são os dois canais através dos quais circula a energia psico-vital no interior do corpo humano. A assimilação destas duas veias místicas ao Sol e à Lua perfaz a operação que denominámos «cosmização» do yogin. O seu corpo místico torna-se um microcosmos. A sua inspiração corresponde ao movimento do Sol, ou seja ao Dia; a sua expiração à Lua, ou seja à Noite. Assim, o ritmo respiratório do yogin consegue integrar perfeitamente o ritmo do Grande Tempo cósmico.

Mas esta integração no Grande Tempo cósmico não anula o Tempo propriamente dito; apenas os ritmos mudaram: o yogin vive um Tempo cósmico, mas continua, apesar de tudo, a viver no Tempo. Ora o seu objetivo final é sair do Tempo. É de fato o que se passa quando o yogin consegue unificar as duas correntes de energia psico-vital que circulam através de *ida* e *pingala.* Por um processo demasiado difícil de explicar em poucas palavras, o yogin suspende a respiração e, unificando as duas correntes, concentra-as e força-as a circular através da terceira «veia», *susumna*, a veia que se encontra no «centro». Ora, diz a Hathayoga-pradipikâ (IV, 16-17), a *Susumna* devora o Tempo». Esta unificação paradoxal das suas veias místicas *ida e pingala,* das duas correntes polares, equivale à unificação do Sol e da Lua, quer dizer à abolição do Cosmos, à reintegração dos contrários, o que é o mesmo que dizer que o

yogin transcende simultaneamente o Universo criado e o Tempo que o rege. Recordemos a imagem mítica do ovo cuja casca é quebrada por Buda. É o que acontece ao yogin que «concentra» os seus sopros na susumna: quebra a casca do seu microcosmos, transcende o mundo condicionado que existe no tempo. Considerável número de textos yógicos e tântricos faz alusão a este estado não condicionado e intemporal em que «não existe dia nem noite», em que «não há doença nem velhice», fórmulas ingénuas e aproximativas da «saída do Tempo». Transcender «o dia e a noite» quer dizer *transcender os contrários; é* o correspondente, no plano temporal, à passagem pela «porta estreita» no plano do espaço. Esta experiência yogico-tântrica prepara e precipita o samâdhi, estado que se traduz usualmente por «êxtase» mas que preferimos traduzir por «em estase». O yogin acaba por se tornar *jivan-87 inukta, um «libertado em vida». Não podemos imaginar a sua existência porque ela é paradoxal. A crermos, o jivan-mukta não vive já no Tempo, no nosso tempo — mas num eterno presente, no nunc stans, termo pelo qual Boécio definia a eternidade.*

Mas o processo yogico-tântrico a que acabamos de aludir, não esgota a técnica indiana da «saída do Tempo». De certo ponto de vista poder-se-ia dizer que o Yoga em si persegue a libertação da escravatura

temporal. Todo o exercício de concentração ou de meditação yogica «isola» o praticante, subtrai-o ao fluxo da vida psico-mental e, por conseguinte, atenua a pressão do Tempo. Mais ainda: a «destruição do subconsciente», a «combustão» dos vâsanâs pretendidos pelo yogin. Sabe-se da importância considerável dada pelo Yoga à vida subliminal, que se designa pelo termo vâsanâs. «Os vâsanâs têm a sua origem na memória», escreve Vyâsa (comentário ao Yoga Sidra, IV, 9), mas não se trata unicamente da memória individual, que para o hindu compreende tanto a recordação da existência atual como os resíduos kármicos das inúmeras existências anteriores. Os vâsanâs representam, além disso, toda a memória coletiva que se transmite por meio da linguagem e das tradições: é, de certo modo, o inconsciente coletivo do professor Yung. Esforçando-se por modificar o subconsciente e finalmente «purificá-lo», «queimá-lo» e «destruí-lo»22, o yogin esforça-se por se libertar da memória, isto é, por abolir a obra do Tempo. Isto não é, aliás, uma especialidade das técnicas indianas. Sabe-se que um místico com o valor do Mestre Eckardt não se cansa de repetir que «não existe maior obstáculo à União com Deus ido que o Tempo», que o Tempo impede o homem de conhecer Deus, etc. E, a propósito, tem interesse lembrar que as sociedades arcaicas «destroem» periodicamente o mundo para

poderem «refazê-lo» e, por conseguinte, viver num Universo «novo», sem «pecado», ou seja sem «história», sem memória. Grande número de

22 Tal conjetura parecerá muito provavelmente vã, se não perigosa, aos olhos dos psicólogos ocidentais. Declinando qualquer título para intervir no debate, insistimos em lembrar, por um lado a extraordinária ciência psicológica dos yogins e dos espirituais hindus, e por outro a ignorância dos cientistas ocidentais quanto à realidade psicoíógica das experiências yogicas.

rituais periódicos persegue igualmente a «purgação» coletiva dos «pecados» (confissões públicas, o bode expiatório, etc.), em último termo a abolição do passado. Tudo isto prova, parece-nos, que não existe solução de continuidade entre o homem das sociedades arcaicas e o místico pertencente às grandes religiões históricas: tanto um como o outro lutam com a mesma força, se bem que por meios diferentes, contra a memória e o Tempo.

Mas esta depreciação metafísica do Tempo e esta luta contra a «memória» não esgotam todavia a posição da espiritualidade indiana em relação ao Tempo e à História. Relembremos a lição dos mitos de Indra e

de Nârada: a Mâyâ manifesta-se através do Tempo mas a própria Mâyâ não é mais do que a força criadora, e sobretudo a força cosmogónica, do Ser absoluto (= Çiva, Visnu): quer 'dizer que, em última instância, a Grande Ilusão cósmica é uma hierofania. Esta verdade revelada nos mitos por uma série de imagens e de «histórias», é exposta de uma maneira mais sistemática pelos Upanisads23 e filósofos ulteriores: a saber que o fundamento último das coisas, o Grund, é constituído simultaneamente pela Mâyâ e pelo Espírito Absoluto, pela Ilusão e pela Realidade, pelo Tempo e pela Eternidade. Identificando todos os «contrários» no mesmo e único Vazio universal (çunya), certos filósofos mahâyânicos (por eXemplo Nâgârjuna) e sobretudo as diversas escolas tântricas, tanto budistas (Vajrayâna) como hinduístas, chegaram a conclusões semelhantes. Tudo isto não deve surpreender, quando se conhece a sede de espiritualidade indiana de ultrapassar os contrários e as tensões polares, de unificar o Real, de reintegrar no primordial. Se o Tempo na sua qualidade de Mâyâ é, também ele, uma manifestação da Divindade, viver no Tempo não é, em si mesmo, uma «má acção»: a «má acção» é acreditar que não existe mais nada fora do Tempo. É-se devorado pelo

Tempo não porque se vive no Tempo, mas porque se acredita na

realidade do Tempo e portanto esquece-se ou despreza-se a Eternidade. Esta conclusão tem a sua importância; tem-se demasiada tendência para reduzir a espiritualidade indiana às suas posições extremas,

23 Cf., mais atrás, pp. 96 sq.

fortemente «especializadas» e, ao mesmo tempo, apenas acessíveis aos

Sábios' e aos místicos, e esquecem-se as posições pan-indianas, ilustradas sobretudo pelos mitos. De fato a «saída do Tempo» conseguida pelo *jivan-mukta* equivale a uma em-estase ou a uma extase inacessível à maioria dos seres humanos. Mas se a «saída do tempo» continua a ser a via principal da libertação (recordemos aqui os símbolos da iluminação instantânea, etc.), isto não quer dizer que todos os que a não obtiveram estão impiedosamente condenados à ignorância e à escravatura. Como o demonstram os mitos de Indra e de Nârada, basta tomar consciência da realidade ontológica do Tempo e «realizar» os ritmos do Grande Tempo cósmico, para se libertar da Ilusão. Portanto, para resumir, a Ílidia não conhece apenas duas situações possíveis em relação ao Tempo: a do ignorante que vive exclusivamente na duração e na ilusão, e a do Sábio ou do yogin que se esforça por «sair do Tempo»; mas ainda uma terceira situação, intermédia: a situação daquele que, continuando a viver no seu tempo (o tempo histórico), conserva uma abertura para o Grande Tempo, não perdendo nunca a consciência da irrealidade do tempo histórico. Esta situação, ilustrada por Indra após a sua segunda revelação, encontra-se amplamente explanada na *Bhagavad-Gîtâ.* A mesma situação encontra-se exposta sobretudo na literatura espiritual indiana para uso dos leigos e feita pelos mestres da índia moderna. Tem interesse observar que esta

última posição indiana prolonga de certo modo o comportamento do «homem primitivo» em relação ao Tempo.

90

III - O «Deus Ligador» e o Simbolismo dos nós

O soberano terrível

Conhece-se o papel que Dumézil atribui ao Soberano Terrível das mitologias indo-europeias: por um lado, no centro mesmo da função de soberania, ele opõe-se ao Soberano Jurista (Varuna opõe-se a Mitra, Júpiter a Fides); por outro lado, comparado com os deuses guerreiros que combatem sempre por meios militares, o Soberano Terrível tem de certo modo o monopólio de uma outra arma, a magia. «Não há portanto mito de combates em torno de Varuna, que é todavia o mais invencível dos deuses. A sua grande arma é a sua *«mâyâ d'Asura»*, a sua magia do Soberano, criadora de formas e de prestígios, que lhe permite também administrar, equilibrar o mundo. Esta arma revela-se, aliás, na maior parte das vezes sob a forma de um laço, do nó, das ligaduras «pâçâh» materiais

,

ou figurados. Ao contrário do deus guerreiro, é Indra, deus combatente, deus manejados de raios, herói de duelos sem conta, de riscos

enfrentados, de vitórias disputadas. «A mesma oposição se observa na Grécia: enquanto Zeus combate e mantém guerras difíceis, Urano não combate, não há vestígios de luta na sua lenda, se bem que ele seja também o mais terrível e o menos facilmente destronável dos reis: por uma captura infalível ele imobiliza, mais exatamente "liga", arrasta para os infernos os seus rivais que no entanto são vigorosos entre os demais.» Nas mitologias nórdicas, «Odhinn é decerto o senhor, o chefe dos guerreiros neste mundo e no outro. Mas nem na *Edda* em prosa nem nos

poemas édicos é ele próprio a combater...»

Ele possui toda uma série de «dons» mágicos: o dom da ubiquidade ou, pelo menos do, transporte imediato, a arte do disfarce e o dom de metamorfose ilimitada e, principalmente, o dom de cegar, de ensurdecer, de paralisar os seus adversários e de retirar toda a eficácia às armas destes...1 Enfim, na tradição romana, aos processos mágicos de Júpiter, que intervém na batalha como um feiticeiro todo poderoso, opõem-se os meios normais, puramente militares, de Marte2. Oposição que, na índia, se manifesta por vezes de maneira ainda mais nítida: Indra, por exemplo, salva, «desligando-as», as vítimas «ligadas» por Varuna3.

Como era de esperar, Dumézil prossegue a verificação desta

polaridade «ligadora» e «desligadora» nos domínios mais concretos dos ritos e dos usos. Rómulo, «tirano tão terrível como prestigioso, ligador de laços potentíssimos, fundador dos Lupércios selvagens e das Celeres frenéticas» *(Horace et les Curiaces,* 1942, p. 68) é, no plano «historicizado» da mitologia romana, o equivalente a Varuna, Urano e Júpiter. Toda a sua «história» e as instituições socio-religiosas cuja fundação lhe é atribuída se explicam a partir do arquétipo que ele encarna de certo modo: o Soberano Mágico indo-europeu, mestre dos «laços». Dumézil recorda um texto de Plutarco *(Romulus,* 26) onde se diz que: adiante de Rómulo marchavam sempre «homens armados de chibatas, que afastavam a multidão, e cintados com correias a fim de ligarem imediatamente aqueles que ele mandasse ligar»4. Os Lupércios, confraria mágico-religiosa instituída por Rómulo, pertencem à ordem dos

1 Georges Dumézil, Mythes et Dieux des Germains (Paris, 1939), pp. 21 sq., 27 sq.;

Júpiter, Mars, Quirinus (Paris, 1941), pp. 79 sq.; cf. Ouranós-Varuna (Paris, 1934), passim.

2 Mitra-Vartma (Paris, 1940), p. 33; Júpiter, Mars, Quirinus, pp. 81 sq.

3 Dumézil, *Flamen-Brahman* (Paris, 1935), pp. 34 *sq.; Mitra-Varuna*, pp. 79 *sq.*

4 *Mitra-Varuna,* p. 72; cf. as observações de Jean Bayet, na *Rev. Hist. des Religions,*

CXXIV, 1941, pp. 194 *sq.* Ainda segundo Plutarco, *Questions Romaines 67,* o

próprio nome dos *litores* deriva de *ligare* e Dumézil não vê razão para «rejeitar a

relação que os antigos sentiam entre *litor* c *ligare: litor* pode ser formado a

partir de um verbo radical *ligere,* não confirmado, que estaria para *ligare* como

dicere está para *dica) e» (ibid.,* p. 72).

equites e nesta qualidade usam um anel no dedo *(Mitra-Varuna,* p. 16).

Pelo contrário os flâmines Dialis, representando a religião grave, jurídica,

estática, não podem montar a cavalo *(equo dialem flaminem vetei religio*

est, Aulu-Gelle, X, 15) nem «usar anel a menos que este fosse furado e

oco» *(item annulo uti, nisi pervio cassoque, fas non est).* «Se um homem

manietado entra [em casa dos flâmines diális], é necessário libertá-lo e

que as correias sejam levadas para o telhado pelo impluvium e de lá

atiradas à rua. Ele (o flâmine) não usa nó nem no que lhe cobre a cabeça

nem na cintura nem em nenhuma outra parte *(nodum in apice negue in*

cintu negue in alia parte ullum habet). Se se leva um homem para ser

vergastado e este homem se deita, suplicante, aos pés do flâmine, é um

sacrilégio bater-lhe nesse dia» (Aulu-Gelle, *Notes Atticae,* X, 15, trad. M. Migon)5.

Não se trata de retomar o processo constituído *e* admiravelmente avalizado por Dumézil. O que desejamos é diferente: queremos seguir, num plano comparativo ainda mais amplo, os motivos do «deus ligador» e da magia da «ligação», tentando tirar daí as respetivas significações e também precisar essas funções noutros conjuntos religiosos além do da soberania mágica indo-europeia. Não pretendemos esgotar esta extensa matéria, que já deu lugar a várias monografias6. Mas a nossa intenção é antes de ordem metodológica: tirando proveito, por um lado, dos ricos repertórios de fatos acumulados pelos etnógrafos e pelos historiadores das religiões, e, por outro lado, dos resultados das investigações realizadas por Dumézil no domínio particular da soberania mágica indo-europeia, perguntar-nos-emos: 1º em que sentido a noção de «soberano

5 Cf. Servius, in Aen., III, 607; J. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis* (R. V. V., IX, 3, Giessen, 1911), pp. 69 *sq.;* Dumézil, *Flamen-Brahman,* pp. 66 *sq.*

6 Indicar-se-á, segundo o livro decepcionante de Heckenbach, Prazer, *Taboo and the perils of the sota,* pp. 296 *sq.* (trad. francesa de Henri Peyre, *Tabou et les*

périls de l'âme (Paris, 1927, pp. 245 *sq.);* I. Scheftelowitz, *Das Schlingen- und*

Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker (R. V. V., XII, 2, Giessen, 1912);

,

id.; Die altpersische Religion und das Judentum (Giessen, 1920), pp. 92, *sq. e* os

estudos etnográficos e folclóricos indicados por Dumézil, *Ouranós-Varuna,* p.

52, n. 1. Sobre o *nexum* romano, os nós mágicos e o direito penal, cf. Henri

Decugis, *Les Êtapes du droit* (2.' edição, Paris, 1946), t. I, pp. 157-178.

93

ligador» é específica, caraterística do sistema religioso indo-europeu; 2º

qual é o conteúdo mágico-religioso de todos os mitos, ritos e superstições

centrados no motivo da «ligação». Não ignoramos os perigos que tal

programa comporta, em primeiro lugar o «confusionismo» brilhante-mente denunciado por Dumézil *(Naissance de Rome,* 1944, pp. 12 *sq.).*

Mas trata-se menos de explicar aqui os fatos indo-europeus por paralelos

heteróclitos do que levantar o mapa dos «complexos» mágico-religiosos

do mesmo tipo e de precisar, na medida do possível, as relações do

simbolismo indo-europeu da «ligação» com sistemas morfologicamente

vizinhos. Ficar-se-á assim em estado de avaliar se tal confrontação pode

apresentar interesse para a história geral das religiões e nomeadamente para a história das religiões indo-europeias.

O simbolismo de Varuna

Depois de Bergaigne e Güntert, Dumézil recordou a força mágica de Varuna. Este Deus é um verdadeiro «mestre dos laços», e numerosos hinos e cerimónias não têm outro objetivo senão o de proteger ou libertar o homem dos «laços de Varuna» (por ex. *Rig Veda,* I, 24, 15; VI, 74, 4; VII, 65, 3; X, 85, 24, etc.). Sâyana, comentando o verso *RV,* I, 89, 3, explica o nome de Varuna pelo fato de ele «envolver, isto é, aprisionar os agentes do mal nos seus laços» *(vrnoti. pâpakrtah svakîyaih pâçair âvrnoti).* «Que libertes dos seus laços aqueles que estão amarrados!» *(bandhân muncâsi baddhakam, Atharva Veda,* VI, 121, 4). Os laços de Varuna são igualmente atribuídos a Mitra e Varuna considerados em conjunto. *(RV,* VII, 65, 3: «eles têm muitos laços. .», etc.) e mesmo ao grupo inteiro dos Adityas (por ex., *RV,* II, 27, 16: «vossos laços abertos para o pérfido, para o enganador...») Mas é sobretudo Varuna que tem o poder mágico de ligar e desligar os homens à distância7; isto é tão verdadeiro que o seu nome

7 A. Bergaigne, *La Religion védique d'après les Hymnes du Rig-Veda, III* (Paris,

1883), pp. 114, 157 *sq.;* H. Guntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Hal e,

foi até explicado por esta faculdade de ligar; porque, renunciando à etimologia tradicional *(varvrnoti,* «cobrir», «fechar»), que punha em evidência o seu caráter uraniano, segue-se hoje de preferência a interpretação proposta por H. Peterson e aceite por Güntert *(op. cit.,* p. 144) e por Dumézil (*Ouranós-Varuna,* p. 49), e recorre-se a uma outra raiz indo-europeia, **uer,* «ligar» (skr. *varatrâ,* «correia, corda», «fila ininterrupta»)8 Varuna é representado com uma corda na mão9 e, nas cerimónias, tudo aquilo que liga, a começar pelos nós, recebe a designação de varuniano10. Dumézil justifica este prestígio mágico do mestre ligador pela soberania de Varuna. «Os laços de Varuna são também mágicos como mágica é a própria Soberania; eles são o símbolo dessas forças místicas detidas pelo chefe e que se chamam: justiça, administração, segurança real e pública, todos os «poderes»... Ceptro e laços, *danda e pâçâh* dividem entre si, na índia e noutros sítios, o privilégio de representar tudo isso» (*Ouranós-Varuna,* p. 53).

Isto é certo sem dúvida nenhuma. Mas o aspeto «soberano», e até «soberano-mágico», não esgota a natureza complexa que Varuna apresenta desde os mais antigos textos védicos. Se não podemos classificá-lo exclusivamente entre os «deuses do Céu», não é menos

verdade que ele possui traços caraterísticos das divindades uranianas. Ele é *viçva-darçata,* «visível em toda a parte» (*RV,* VIII, 41, 3), ele «separou os dois mundos» (VII, 86, 1), o vento é o seu sopro (VII, 87, 2), Mitra e ele são venerados como «os dois poderosos e sublimes mestres do Céu», que «com as nuvens diversamente coloridas se mostram no primeiro estrondo do trovão e fazem chover o Céu por um milagre divino» (V, 63, 2-5), etc.

Esta estrutura cósmica permitiu-lhe adquirir muito cedo os carateres

1923), pp. 120 *sq.;* Dumézil, *Ouranós-Varuna,* p. 50. O mesmo atributo nos Brâhmanasver Silvain Lévi, *La Dotrine du Sacrifice das les Brâhmanas* (París,

1898), pp. 153 *sq.*

8 Cf. Walde-Pokorny, Vergleichendes Worterbuch der indogermanischen Sprachen,

I (1930), p. 263.

9 Bergaigne, *op. cit.*, III, p. 114; S. Lévi, *op. cit.*, p. 153; E. W. Hopkins, *Epic*

Mythology (Strasburg, 1920), pp. 116 *sq.*

10 S. Lévi, p. 153; Dumézil, *Ouranós-Varuna,* p. 51, n. 1.

lunares11 e chuvosos a ponto de se ter tornado, com o tempo, uma divindade do Oceano12. Esta mesma estrutura cósmico-uraniana explica as

outras funções e prestígios de Varuna: a sua omniscência, por exemplo *(AV* , IV, 16, 2-7, etc.), e a sua infalibilidade *(RV,* VII, 34, 10), fórmula mítica

que faz referência às estrelas e que não pode designar, pelo menos na origem, senão uma divindade uraniana13. Os prestígios da soberania aumentaram e multiplicaram os prestígios celestes: Varuna *vê* e *sabe* tudo, pois ele domina o Universo da sua morada sideral; e, ao mesmo tempo, ele *pode* tudo, porque é cosmocrata e castiga «ligando» (isto é pela doença, pela impotência) os que infrigem a lei, pois é guardião da ordem universal. Existe assim uma notável simetria entre aquilo a que poderíamos chamar de «camada celeste» e a «camada real» de Varuna, camadas que se correspondem e se completam uma à outra: o Céu é transcendente e único, exatamente como o é o Soberano Universal; a tendência para a passividade, manifesta em todos os deuses supremos do Céu14, responde bem os prestígios «mágicos» dos deuses soberanos que «atuam sem agir», que operam diretamente pela «força do espírito».

A estrutura de Varuna é complexa mas existe sempre uma estrutura, isto é, existe uma coerência íntima entre as suas diferentes modalidades. Cosmocrata ou uraniano, ele é sempre omnividente, todo-poderoso e, se necessário, «ligador» pela sua «força espiritual», pela magia. Mas o seu aspeto cósmico é mais ornado ainda: ele não é apenas, como vimos, um

deus celeste, mas também um deus lunar e aquático. Houve em Varuna, e talvez desde muito cedo, uma certa dominante «noturna», que Bergaigne e, recentemente, Ananda Coomaraswamy15, não deixaram de sublinhar. Bergaigne chamava a atenção *(op. cit., III,* p. 213) para o comentador de *Taittirîya Samhitâ,* I, 8, 16, 1 segundo o qual Varuna é designado como

11 Hil ebrand, *Vedische Mythologie* (Breslau, 1902), III, p. 1 *sq.*

12 S. Lévi, op. cit., pp. 158 sq.; J. J. Meyer, Trilogie altindischen Mdchte und Feste

der Vegetation (Zurich-Leipzig, 1937), III, pp. 206 sq., 269 sq.

13 Raffaele Pettazzoni, Le corps parsemé d'yeux (in *Zalmoxis,* I, 1938, pp. 1 *sq.).*

14 Ver nosso *Traité d'histoire des Religions* (Paris, Payot, 1949), pp. 47 *sq*

15 Sobretudo em The darker side of the Dawn (Smithsonian Miscel aneous Conetions,

vol. 94, N.° 1, Washington, 1935) e Spiritual Authority and Temporal Power in the

Indian Theory of Government (American Oriental Society, New Haven, 1942).

«aquele que envolve como a obscuridade». Esta faceta «noturna» de Varuna não se deixa interpretar exclusivamente no sentido uraniano de «Céu noturno», mas também num sentido mais amplo, verdadeiramente

cosmológico e mesmo metafísico. A própria Noite também é virtualidade, germes, não-manifestação16, e foi justamente esta modalidade «noturna» de Varuna que lhe permitiu transformar-se num deus das Águas (já em Bergaigne, III, p. 128) e que abriu a via à sua assimilação com o demónio Vrtra. Não é esta altura própria para abordar o problema «Vrtra-Varuna», e limitar-nos-emos a recordar que existe, entre as duas entidades, mais de um traço comum. Mesmo que não se leve em conta o parentesco etimológico provável dos seus dois nomes (Bergaigne, III, p. 115, etc.; Coomaraswamy, pp. 29 *sq.), é* importante salientar que ambos se encontram relacionados com as Águas, e em primeiro lugar com as «Aguas retidas» («o grande Varuna escondeu o mar...», *RV,* IX, 73, 3), e que Vrtra como Varuna, é por vezes chamado *mâyin,* «mágico» (por ex., II, 11, 10)17. De uma certa perspetiva, estas diferentes assimilações de Vrtra e de Varuna, como aliás todas as outras modalidades e funções de Varuna correspondem-se e justificam-se umas às outras. A Noite (o não-manifestado), as Águas (o virtual, os germes), a «transcendência» e o «não-agir» (carateres dos deuses celestes e soberanos) têm uma solidariedade simultaneamente mítica e metafísica com, por um lado, «laços» de toda a espécie e, por outro lado Vrtra que «reteve», «parou» ou «encadeou» as Águas18. No plano cósmico, Vrtra é também um «ligador». Como todos os grandes mitos, o mito de Vrtra é multivalente e

a sua interpretação não se esgota num único sentido. Pode mesmo dizer-se que uma das principais funções do mito consiste em unificar os níveis

do real que se revelam, tanto para a consciência imediata como para a

reflexão, múltiplos e heterogéneos. Assim, no mito de Vrtra, ao lado de

16 Cf. Coomaraswamy, *Spiritual Authority,* especialmente pp. 29 *sq.*

17 Cf. [E. Benveniste] —L. Renou, *Vrtra* e *Vrthragna* (París, 1934), pp. 140-141, que

não tem razão quando afirma que na maior parte das passagens «a magia de

Vrtra responde à de Indra e dela deriva». A *priori,* a magia é mais um atributo

dos seres ofidianos —e *Vrtra é* um deles por excelência — do que um atributo

dos deuses-heróis. Mais adiante volitaremos à magia de hidra.

18 Cf. a análise do motivo das Águas em Renou, *op. cit.,* p. 141 *sq.*

outras valências, nota-se a de um retorno ao não-manifestado, de uma

«paragem», de um «laço» que impedem o desenvolvimento das

«formas», quer dizer da Vida cósmica. Não temos evidentemente o

direito de levar demasiado longe a aproximação entre Vrtra e Varuna.

Mas o parentesco estrutural não se pode negar entre «noturno», o «não-atuante», o «mágico» Varuna que liga (amarra), à distância, os culpados19,

e o Vrtra "que «prende com cadeias» as Águas. Tanto a acção de um

como de outro tem como finalidade «parar» a vida, trazer a morte — no plano individual num caso, no plano cósmico noutro.

«Deuses ligadores» na Índia Antiga

Na Índia védica, Varuna não é o único deus «ligador». Dentre os que utilizam esta arma mágica salientam-se Indra, Yama, Nirrti. De Indra, por exemplo, diz-se que trouxe um laço *(sina)* para Vrtra *(RV,* II, 30, 2) e que o amarrou sem se servir de cordas (II, 13, 9). Mas Bergaigne, que põe em relevo estes textos *(op. cit.,* III, p. 115, n. 1), observa que «não se trata evidentemente senão de um desenvolvimento secundário do mito, cujo sentido é o seguinte: Indra volta contra o demónio as suas próprias manhas.» Porque não são só Varuna e Vrtra que possuem o seu *mâyâ,* mas outros seres divinos também: assim os Maruts *(RV,* V, 53, 6), Tvashtr (X, 53, 9), Agni (I, 144, 1; etc.), Soma (IX, 73, 5; etc.) e até os Açvins (V, 78,

6; etc.; cf. Bergaigne, III, pp. 80 *sq.).* Mas, por um lado estamos muitas vezes aqui perante seres religiosos ambivalentes, no sentido de que um elemento demoníaco coexiste neles com elementos divinos (Tvashtr, Maruts); por outro lado, o atributo de «mágico» não é específico e só é dado às personalidades divinas como um acréscimo de homenagem: o prestígio do *mâyin é* tal que se sente a necessidade de o atribuir a toda a

19 Seríamos mesmo tentados a ver neste mundo de castigo uma extensão, um

aprofundamento do tipo mesmo de *Varuna,* no sentido de ele forçar o culpado a

uma «regressão ao virtual, na imobilidade», estado que ele próprio representa

de certo modo.

divindade que se quer honrar. É um fenómeno bem conhecido na história das religiões, e especialmente das religiões indianas, o fato da tendência «imperialista» que leva uma forma religiosa vitoriosa a assimilar toda a espécie de outros atributos divinos e a estender o seu domínio às diversas zonas do sagrado. No caso de que nos ocupamos, esta tendência para a anexação de prestígios e de poderes estrangeiros à esfera própria do deus é tanto mais interessante quanto se trata de uma estrutura religiosa arcaica, a saber: o prestígio do «mágico». E aquele que maior proveito tirou disso foi Indra. «Ele triunfou dos mâyin por meio dos mâyâ»: tal é o leitmotiv de numerosos textos (Bergaigne, III, p. 82). Entre as «magias» de Indra coloca-se em primeiro lugar o seu poder de transformação20; mas talvez seja oportuno distinguir entre as suas múltiplas epifanias particulares, homologadas (touro, etc.) e o poder mágico indefinido que

permite a um ser qualquer (divino, demoníaco, humano) revestir uma forma animal. Bem entendido, entre a esfera da epifania mítico-religiosa e a da metamorfose, há interferências, empréstimos, confusões, e, num domínio tão instável como a mitologia védica, nem sempre é fácil distinguir o que pertence a uma e a outra. Mas é justamente esta imprecisão e esta instabilidade que são instrutivas do ponto de vista fenomenológico, pois elas revelam bem a tendência das «formas» religiosas para se interpenetrar e se absorverem umas às outras e esta perspetiva dialética não pode deixar de ajudar a compreender os fenómenos religiosos arcaicos.

Voltemos a Indra. Este não é somente em alguns casos um «mágico»: ele «liga também tal como Varuna e como Vrtra. A atmosfera é o seu laço, e é com este laço que ele envolve os seus adversários (AV, VIII, 8, 5-8, etc.). O seu correspondente iraniano, Verethragna, liga as mãos do adversário (Yasht, 14, 63). Mas esses são traços secundários e que se explicam talvez pela autêntica utilização pré-histórica do laço à maneira de arma21. É verdade que, na perspetiva do pensamento arcaico, uma

20 Ver Jarl Charpentier, *Kleine Beitrãge zur indo-iranischen Mythologie* (Uppsala,

1911), pp. 34 *sq.; id., Brahman* (Uppsala, 1932), p. 49, n. 1; T. Renou, *op. cit.*, p.

141.

21 Ver Kurt Lindner, *La Chasse préhistorique* (trad. française, Paris, 1940), pp. 53

arma é sempre um *meio mágico;* mas isto não impede que um deus propriamente guerreiro como Indra utilize este meio mágico em verdadeiros combates, enquanto Varuna se serve dos seus «laços» sem combater, sem agir, magicamente22.

Mais instrutivo é o exemplo dos outros deuses ligadores. Nirrti e Yama, ambos divindades da morte. Os laços de Yama *(yamasya* padbiça, *AV,* VI, 96, 2; VIII, 7, 28) são geralmente chamados «laços da morte» *(mrtyupâçâh, AV,* VII, 112, 2; VIII, 2, etc.; cf. Scheftelowitz, p. 6). Nirrti, por sua vez, prende com correntes aqueles que quer perder *(AV,* VI, 63, 1-2; *Taitt.* Sam., V, 2, 4, 3; *Çatapatha Brâhmana,* VII, 2, 1, 15), e pede-se aos deuses que afastem «os laços de Nirrti» *(AV,* I, 31, 2), do mesmo modo que o homem implora a Varuna que o salve dos seus «laços». Tal como, em certos casos, Agni, Soma ou Rudra (Güntert, p. 122) são invocados para libertar dos «laços» de Varuna, «supõe-se que Indra pode livrar não só dos «laços» de Varuna», mas também da «amarração» dos demónios da morte (por eXemplo, *AV,* IX, 3, 2-3, onde se trata de cortar os laços da

demónia Viçvavâra com a ajuda de Indra, etc.). As doenças são «laços» e a morte o «laço» supremo. O que explica que, em Yama e em Nirrti, estes atributos são, não só importantes, mas verdadeiramente constitutivos. Doença e morte: estes dois elementos do complexo mágico--religioso da «ligação» tiveram em quase todo o mundo a maior popularidade e seria oportuno investigar se a sua difusão não é de molde a esclarecer certos aspetos do problema que nos ocupa. Mas, antes de deixar o domínio indiano, tentemos esquematizar os conjuntos mais importantes que aí observámos: 1º Varuna, o Grande Asura, liga magicamente os culpados e é-lhe pedido quer que não ligue, quer que não desligue; 2º Vrtra prende com correntes as Águas e certos aspetos do seu mito estão de acordo com o lado noturno, lunar, aquático de Varuna, na medida em que estas modalidades do grande Deus exprimem o «não-manifestado» e o «bloqueado»; 3º Indra, tal como Agni e Soma, liberta os

sq. e *passim.*

22 Sobre o râjanya ligado pelos deuses desde o ventre de sua mãe (o râjanya

nasceu ligado», *Tratt Samhita*, II, 4, 13, 1), cf. Dumézil, *Flamen-Brahman*, pp. 27

sq.

homens dos laços de Varuna e das correntes das divindades funerárias: ele «corta» ou «quebra» estes «laços», exatamente como, no mito, ele corta e retalha, etc., o corpo de Vrtra; a par dos processos guerreiros, que lhe são próprios e mesmo exclusivos, ele também emprega portanto, para triunfar do mágico Vrtra, «processos mágicos»: os «laços», em todo o caso, não constituem nele um traço fundamental, mesmo que o laço deva ser considerado como uma das suas armas; 4º pelo contrário, os laços, as cordas, os nós, caraterizam as divindades da morte (Yama, Nirrti) e os demónios das diversas doenças; 5º, enfim, nas versões populares dos livros védicos, os encantos dirigidos contra os laços destes demónios não são menos numerosos do que os sortilégios «ligadores» voltados contra os inimigos humanos.

Vê-se que, mesmo assim resumidas, as coisas não são simples. No entanto, desenham-se certas linhas de força: no plano mítico façanhas divinas, por um lado o não-agir mágico de Varuna e de Vrtra, por outro a acção de Indra; no plano humano das doenças e da morte, a importância dos laços e dos nós nas divindades funerárias ou nos demónios, e a utilização mágica da «ligação» tanto na medicina popular como nos sortilégios. Assim, desde os tempos védicos, o complexo da «ligação», permanecendo caraterístico, constitutivo da zona de soberania mágica,

ultrapassa-a no entanto a nível superior (nível cosmológico: Vrtra e inferior (nível funerário: Yuma, Nirrti; nível de «feitiçaria»). Experimentemos ver que novos contatos uma comparação com os outros domínios indo-europeus pode trazer a este quadro.

Trácios, germânicos, caucasianos

É provável, como o mostrou Güntert *(op. cit.,* p. 154), que o nome do deus trácio Darzales, confirmado pelas inscrições, se explique por um radical que contém a noção de «ligar» (av. daràzeiti, «ligar», dàl-z, «corda, laço») mas ignoramos quase tudo deste deus23. A mesma etimologia é também válida, para o nome do deus geto-trácio Derzelates, bem conhecido em Odessos24, onde se celebravam as *darzaleia* destinadas a proteger as colheitas25, e atestado também em Tomis em aneis que ostentam a inscrição *Derzo* 26 , e ainda pelos da deusa traco-frígia Bendis27, do lituaniano Bentis28 e do iliriano Bindus29. Infelizmente, sabe-se muito pouca coisa destes dois últimos: o sacrifício humano praticado pelos ilirianos teria sido ofertado a Bindus?

Mais reveladores são certos rituais que foram conservados tanto no domínio germânico como na região traco-frígia e caucasiana. Falando da grande festa anual religiosa dos Semnons, Tácito *(Germania,* 39)

acrescenta que os participantes não podiam participar nela senão depois de terem sido amarrados *(nemo nisi vinculo ligatus ingreditur).* Closs (pp. 564 *sq.*, 609 *sq.*, 643, 668), que comentou abundantemente este rito e citou numerosos paralelos, considera-o como testemunho de submissão para com a divindade nacional (p. 566), enquanto Petazzoni30 o classifica antes entre as ordálias. Seja como for há fundamento para o comparar

23 Darzales foi identificado, na região pôntica (Sinope) com Sara-pis; cf. O. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion* (Tübingen, 1919), p. 7, considerando as investigações de Rostovtzeff. Cf. Stig Wikander, *Vayu, 1* ('Lund-Leipzig, 1941), pp. 43 *sq.*

24 Moedas e inscrições postas em relevo por Vasile Pârvan, *Gerusia (Mémoires* de *l'Académie Roumaine,* Setion littéraire, 1919-1920, Bucarest, 1924), pp. 9, 23, etc.

25 Documentação na revista *Istros* (publicada em língua francesa em Bucarest), 1, 1934, pp. 118 *sq.*

26 R. Vulpe, Histoire ancienne de la Dobroudja (no volume coletivo *La Dobroudja,* editado pela Academia Romena, Bucarest, 1938, pp. 35-454), pp. 233, 237. Cf. também Kazarow, em Pauly-Wissowa, XV, pp. 277 *sq.*

27 Assimilada a Artemisa (Herodoto, IV, 33); a Cibele e, nos hinos órficos, a

Persefona; cf. Güntert; p. 115, n. 1; considerada como orgíaca por Strabon, X, p.

470.

28 H. Usener, *Götternamen* (reimpresão, Bonn, 1929), p. 80.

29 A. Closs, Die Religion des Semnonenstammes. *(Wiener Beiträg zur*

Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 549-673), p. 619.

30 R. Pettazzoni, 'Regnator omnium deus' (in *Studi e Materiali di Storia del e*

Rel igioni, XIX-XX, 1943-1946, pp. 142-156), p. 155.

com as cerimónias mitríacas de iniciação, em que o mista tinha as mãos amarradas atrás das costas com uma corda31. Pensa-se também no anel de ferro que os Chatti usavam «como uma cadeia» até que tivessem matado o seu primeiro adversário (Germania, 31), no ritual de amarrar com correntes usado entre os Albanianos (Strabon, XI, 503), bem como nas correntes usadas pelos geórgianos devotos de «George Blanc»32, aos rituais de «ligação» dos reis arménios (Tácito *Annales,* XII, 45; Closs, p. 619) e a certos costumes albaneses contemporâneos33. De todos estes ritos ressalta uma atitude servil, apresentando-se o crente como um

escravo ou um cativo perante o seu senhor. A «ligação» concretiza-se

assim numa espécie de ato de vassalagem34. Closs (p. 620) tem talvez

31 F. Cumont, Les Religions orientales das le paganisme romain (4.' ed., Paris,

1929), gravura XIII; corda que era feita de intestinis pul inis segundo Ps.

Augustin, Quaest., V (Cumont, Textes et Monuments relatifs aux mystères de

Mithra [Bruxel es, 18944900], II, pp. 7-8).

32 Closs, p. 566; *ibid.*, p. 643, citando O. G. Wesendonk, Ueber georgisches

Heidentum (in *Caucasica,* fasc. I, Leipzig, 1924), pp. 54 *sq.,* 99, 101. G. Dumézil,

títulos (em Rev. Hist. Relig., t. CXI, 1935, pp. 66-89), pp. 69 *sq.* estudo segundo

fontes geórgicas os «escravos de Georges Blanc»: «quem deseja honrar ou

apaziguar Georges Blanc tornando-se seu escravo pega numa destas correntes

amarra-a ao pescoço e faz assim, quer a pé, quer de joelhos, a volta à igreja» Cf.

também Sergi Makalathia, Einig ethnographisch-archäologische Paral elen aus

Georgien (em *Mitteilungen Anthropolog. Gesel schaft Wien,* 60, 1930, pp. 361-365).

33 Num julgamento de vendetta, o culpado deve apresentar-se perante o

«tribunal» com as mãos ligadas (Closs, *op. cit.*, p. 600).

34 Basta comparar com este complexo germano-iliro-caucasiano as cerimónias de

«união pelo sangue» (o *blood-brotherhood)* praticadas um pouco por toda a

Europa, para avaliarmos a distância que separa a ligação «senhor-escravo» da

ligação entre «irmãos de cruz» (a expressão é romena, *fratia de cruce);* cf. sobre

as fraternidades pelo sangue, A. Dieterich, *Mutter Erde* (1ª edição, Leipzig-Berlin, 1925), p. 130 *sq.;* o livro clássico de H. C. Trumbul , *The Blood Covenant*

(London, 1887), e Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature,* II (Helsínquia,

1935), p. 125. Ser-se-ia tentado a assimilar estas formas de fraternidade às

relações religiosas que existem entre os humanos e Mitra—em comparação

com as relações bastante duras entre Varuna e os seus devotos. O que não

implica de maneira nenhuma — muito pelo contrário — que o valor religioso de

Varuna seja «pobre»!

razão em atribuir o ritual dos Semnons à influência iliriana e considerá-lo

como pertencente, com caráter particular, a um nível cultural lunar-tóniano tendo o seu centro nas regiões do Sul35. Mas, para além deste

ritual, encontram-se nos Germanos outros elementos que se integram

ainda no mesmo complexo da ((ligação»: por exemplo a morte ritual por

enforcamento explica o epíteto de *Odhinn*, «deus da corda» *(Haptagud*, Closs, p. 609); do mesmo modo as deusas funerárias germânicas puxam os mortos com uma corda36 e as deusas guerreiras (antiga-escandinávia *Disir,* antiga alta--Alemanha *Idisi)* atam com cordéis aqueles que elas querem que caiam37. Estes traços são de fixar: lembram a técnica de Yama e de Nirrti; eles esclarecer-se-ão, aliás, pelos fatos que vamos citar.

Irão

Os dados iranianos são de dois tipos; 1º algumas alusões ao demónio Astôvïdhôtush que também amarra o homem 'destinado a morrer38; 2º os gestos dos deuses guerreiros e dos heróis iranianos; Frêdûn, por exemplo, amarra o demónio Azdahâk e acorrenta-o ao monte Dimâgand *(Dînkard*, IX, 21, 103), o deus Tishtrya ata os feiticeiros Pairika com duas ou três cordas (Yasht, 8, 55); Verethragna como se viu, amarra os braços do

35 A. Closs, *op. cit.*, pp. 643, 668. Segundo o mesmo autor (p. 567), a ligação ritual

da vítima seria um complexo das culturas megalíticas do Sudeste da Asia.

36 J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, II, 705, IV, 254; Scheftelowitz, *op. cit.*, p. 7.

37 R. H. Meyer, *Altgermanische Religionsgeschicht* (1910), p. 158, 160. Mas a

personalidade destas deusas é mais complexa; cf. Jean de Vries, *Altgermanische*

Religionsgeschichte, II (Berlin, 1937), pp. 375 *sq.*

38 Ele liga os moribundos com os seus «laços da morte» *(derezâ* maraithyaosh,

Yasna 53,8; Scheftelowitz, *Die altpersische Religion*, p. 92). «Ë Astôvidhôtush

quem o liga e Vayu quem arrebata 'o ligado», *Vendidad*, 5, 8; H. S. Nyberg,

Questions de cosmogonia et de cosmologia mazdéennes, II (em *Journal*

Asiatique otobre-décembre 1931, pp. 193-244), p. 205; G. Dumézil, *Tarpeia*

(Paris, 1947), p. 73. Cf. *Mênokê Krrat* 2, 115; G. Widengren, *Hochgottglaube im*

Iran (Uppsala, 1938), p. 196.

adversário (Yasht, 14, 63); em certos episódios do *Shah Nameh*, como notou Scheftelowitz39, Ahriman segura um laço e há também os laços do deus do destino. A ausência de um Soberano ligador, réplica iraniana de Varuna não é inexplicável: que o lugar de Varuna só seja ocupado, como geralmente se pensa, pelo deus supremo Ahura Mazdâh, ou que o seja também, como sugere Dumézil *(Naissance d'Archanges*, 1945, pp. 82 *sq.*, 100 *sq.)*, pelo *amesha spenta* Asha, estamos, em ambos dos casos, perante entidades purificadas, moralizadas pela reforma zoroástrica, na natureza das quais seria inconcebível que se reeencontrasse a «magia» de

Varuna. Os elementos «soberanos» que sobrevivem em Ahura Mazdâh (Widengren, *op. cit.,* pp. 259 *sq.)* não deixam de maneira nenhuma entrever uma «soberania terrível», e se ele é por vezes deus do destino *(Yasna, 1,* 1; trad. pehlevi, Widengren, p. 253), esse é um traço demasiado vulgar dos deuses supremos e uranianos para que possamos tirar qualquer conclusão. Mas, pelo fato de ignorarmos quase tudo acerca do que seria o equivalente iraniano do Varuna védico, antes da reforma zoroástrica, seria imprudente e seguramente falso concluir que o caráter «ligador» de Varuna seja devido, na índia, a uma influência anariana. Efetivamente, o grego Urano também *liga* os seus rivais e, tal como o mostrou Dumézil *(Ourânos-Varuna, passim)*, há razões para procurar no mito de Urano e dos Uranídeos traços de um esquema já indo-europeu. Seja como for, os fatos iranianos atestados não cobrem senão dois dos motivos que isolámos do conjunto indiano: 1º o deus ou o herói ligador de demónios; 2º o demónio funerário que ata o homem antes de o levar para a a ponte Cinvat. Em consequência, talvez da reforma zoroástrica, os 'dois outros motivos importantes do conjunto indiano a «magia» de Varuna e a o «ligar» cosmo-lógico — deixam de aparecer.

39 Das Schlingen-und Netzmotiv, p. 9; Die altpersische Religion, p, 9Z

Paralelos etnográficos

Seria vão formular qualquer conclusão geral acerca dos fatos indo-europeus antes de ter alargado, tal como anunciámos, a nossa perspetiva histórica e cultural e de ter integrado o complexo da «ligação» num grupo mais vasto de simbolismos análogos ou idênticos. Mas desde já se podem assinalar alguns paralelos etnográficos no grupo indo-europeu de deuses e demónios funerários que «ligam» os mortos. A figura mais próxima do par iraniano Vayu — Astôvidhôtush não é outro senão o deus chinês do vento e da armadilha, Pauhi, que está em estreita relação com a deusa-serpente Nakura, o que prova que ele pertence a um nível cultural tónico-lunar40. Quanto às cordas de Yama, de Nirrti, de Astôvidhôtush e das deusas germânicas, as suas réplicas mais exatas encontram-se no domínio do Pacífico. Nos Aranda da Austrália, as demónias *tjimbarkna* atam durante a noite as almas dos humanos e matam-nos apertando com força a corda41. Nas ilhas Danger o deus da morte, Vaerua, liga os defuntos com cordas e arrasta-os assim para o país dos mortos42. Nas ilhas Hervey, a alma do defunto, descendo ao inferno por uma árvore miraculosa, avista a rede do deus Akaanga que o espera e ao qual a alma não pode escapar43. Em San Cristobal, o «Fisher of Soul», sentado num rochedo, pesca as almas44. Nas ilhas Salomão, são os parentes que pescam a alma do defunto para a colocarem numa caixa com uma relíquia corporal

40 Inone, citado por Closs, p. 643, n. 44. Cf. a lenda dos dois espíritos, Shen-t'u e

Yü-lei, que amarram as almas dos que morreram no fundo Ide uma caverna; C.

Hentze, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*

(Antuérpia, 1941), p. 23.

41 Carl Strehlow, Die Aranda-und Loritja-Sti mme in Zentral-Australien, I (Frankfurt

a. M., 1907), p. l 1.

42 W. Wyatt Gil , *Life in the Southern Isles* (London, 1876), pp. 181 *sq.*

43 W. Wyatt Gil , *Myths and Songs from the South Pacific* (London, 1876), pp. 161

sq.; cf. também E. S. C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu, 1927), p. 73. Ver

M. Wal eser, Religiöse Anschaungen u. Gebraüche der Bewohner von Jap

(Anthropos, VIII, 1913, pp. 607-629, pp. 612-613).

44 Dr. C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific* (London, 1924), pp. 234 *sq.*

(crâneo, maxilar, dente, etc.)45. Os feiticeiros das ilhas Hervey possuem

armadilhas mágicas nas quais capturam as almas dos que querem

perder46. Encontra-se o mesmo costume em outras zonas culturais47, mas

é importante notar como na Melanésia a maneira pela qual o deus da

morte «pesca» e «amarra» as almas é análoga à técnica assassina dos feiticeiros. Esta solidariedade entre as duas magias contribui para esclarecer o problema da «ligação».

Viu-se que, entre os indo-europeus, os motivos dos laços, nós e cordas se repartiam por diversos conjuntos distintos: entre certos deuses, heróis ou demónios, certos rituais, certos costumes. Já é completamente diferente o aspeto que o problema apresenta no mundo semítico: nele, os laços mágicos de toda a espécie são um prestígio divino (e demoníaco) mais ou menos universal. Há deuses soberanos, como Enlil e sua mulher Ninkhursag (= Ninlil), ou então deuses lunares como En-zu (= Sin), que apanham nas suas redes os que se tornam culpados de perjúrio48. Mas Shamash, o deus solar, também está armado com laços e cordas, e é-lhe suplicado, também, que liberte quem está ligado; a deusa Nisaba ata os demónios das doenças; por seu lado os demónios possuem laços, especialmente os demónios das doenças (invoca-se o demónio da peste dizendo-lhe: «com a rede, liga e aniquila os babilónicos!»)49. Diz-se a Bêl Enlil): «Pai Bêl, tu lanças os teus laços, e cada laço é um laço hostil»50.

45 W. G. Ivens, *The Melanesians of the S. E. Solomon Islands* (London, 1927), p.

178; o mesmo costume em Hawai, cf. E. S. Craighil Handy, *op. cit.*, p. 92.

46 W. Wyatt Gil , *Life...*, pp. 180 *sq.; Mythes...*, p. 171.

47 O xamâ tanguze utiliza um laço para apanhar a alma fugitiva de um doente; S.

Shirokogorow, *The psychomental complex of the Tungus* (Shangai-London,

1935), p. 290. O xamã imita, aliás, a técnica dos espíritos; *ibid.*, p. 178. O mesmo

complexo cultural entre os Tchuktches. Acerca deste problema ver o nosso livro

Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase (Paris, 1951).

48 L. W. King, *History of Sumer and Akkad* (London, 1910), pp. 128 *sq.;* G. Furlani,

La religione babilonese-assira, I (Bologna, 1928), p. 159; E. Dhorme, *Les Religions*

de Babylonie et d'Assyrie (Col etion «'Mana», II, Paris, 1945), pp. 28, 49; E.

Douglas Van Buren, *Symbols of the Gods in mesopotamian Art* (Roma, 1945,

Analeta Orientalia, 23), pp. 11-12.

49 Scheftelowitz, Das Schlingen-und Netzmotiv, pp. 4 sq.

50 M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* vol. II (Giessen, 1912), p. 15.

Tammuz é chamado «Senhor dos laços»51 si mas, no mito, ele próprio está

«ligado» e pede para ser salvo dos laços52. Pede-se a Marduk que livre das

cadeias e dos laços, pois ele é também um «senhor ligador». Tal como

Indra ele utiliza o laço e as cordas como deus campeão, à maneira «heróica». No poema da Criação, *Enuma Elish,* distinguem-se duas espécies de «ligação» que lembram o diptíco védico Varuna-Indra. Ea, o deus das Águas e da sabedoria, não luta «heroicamente» com os monstros primordiais Apsû e Mummu: ele liga-os por meio de encantos mágicos para em seguida os matar *(Enuma Elish,* I, 60-74). Marduk, depois de ter sido investido, pela assembleia dos deuses, de prerrogativas de soberania absoluta (que até 'então pertenciam ao deus celeste Anu, IV, 4 e 7) e depois de ter recebido da mesma o ceptro, o trono e o pâlu (IV, 29), empenha-se no combate contra o monstro marinho Tiamat e, desta vez, assistimos verdadeiramente a uma luta «heróica»; mas a arma capital de Marduk continua a ser a «rede», dom de seu pai Anu»53. Marduk «liga» Tiamat (IV, 95) «acorrenta-o» e tira-lhe a vida (IV, 104). Põe em seguida a ferros todos os deuses e demónios que tinham ajudado Tiamat, e, diz o poema, «eles foram lançados nas redes, permaneceram nas armadilhas e foram metidos em cavernas» (IV, 111-114, 117, 120). Marduk adquire a soberania pela sua luta heróica, mas conserva também as prerrogativas da soberania mágica. Se se tiver em conta também o valor mágico das cordas, dos nós e dos laços na feitiçaria e na medicina popular (ver mais adiante), a impressão geral que se desprende desta rápida exploração do

domínio mesopotâmico é a de uma confusão quase total. A «ligação» parece ser um prestígio mágico-religioso que todas as «formas» religiosas assimilam igualmente bem. Haveria interesse em que um 'especialista das religiões mesopotâmicas retomasse o problema para determinar se se pode reconstituir uma «história» por detrás desta confusão.

51 Scheftelowitz, *op. cit.*, p. 4.

52 M. Witzel, *Tammuz-Liturgien und Verwandtes* (Roma, 1937, *Analeta* Orientalia,

10), p. 140; Geo Widengren, *Mesopotamian elements in Manichaeism* (Uppsala,

1946), p. 80.

53 *Ibid.*, IV, 49. Na tábua I, 83, Marduk é filho de Ea, mas seja qual for o sentido

desta filiação, ela é da essência da soberania mágica. Seguimos a tradução francesa de R. Labat, *Le Poème babylonien de la Création* (Paris, 1935).

Magia dos nós

Consideramos agora, no seu conjunto, a morfologia dos laços e dos nós na prática da magia. Poder-se-iam classificar os fatos mais importantes sob duas grandes rubricas: 1º os «laços» mágicos utilizados contra os adversários humanos (na guerra, na feitiçaria), com a operação

inversa do «corte dos laços»; 2º os nós e laços benéficos, meios de defesa contra os animais selvagens, contra as doenças e sortilégios, contra os demónios e a morte. Contentemo-nos com alguns exemplos. Podem citar-se, na primeira categoria, os laços mágicos voltados contra os adversários *(Atharva Veda, II,* 12, 2; VI, 104; VIII, 8, 6), as cordas lançadas pelo príncipe no caminho dos exércitos inimigos *(Kauçîtaki Samhitâ,* XVI, 6), a corda enterrada junto da casa de um inimigo ou ainda escondida no barco deste a fim de o fazer voltar-se54, os nós, enfim, que infligem toda a espécie de males, tanto na magia antiga55 como nas superstições modernas56. Quanto ao «corte dos laços», este é já utilizado por *Atharva Veda* (por exemplo. VI, 14, 2, *sq.);* e, na mesma ordem de ideias, como meio preventivo, lê-se frequentemente na literatura etnográfica que os homens não devem usar nenhum nó sobre si próprios em certos períodos críticos (parto, casamente, morte)57. Na segunda categoria, podem

54 *Kauçitaki Samhitâ,* XLVIII, 4-5; Caland, *Altindische Zauberritual* (Amsterdam,

1900), p. 167; v. Henry, *La Magie dans linde antique* (Paris, 1903), p. 229; Scheftelowitz, p. 12.

55 Ezequiel, 13, 18-21; C. Fossey, *La Magie assyrienne* (Paris, 1902), p. 83; M.

Jastrow, *The religion of Babylonia and Assyria* (Boston, 1898), pp. 280 *sq.;* etc.

56 W. Crooke, *The popular religion and folklore of Northern India* (Westminster,

1896), II, pp. 46 *sq.;* S. Seligmann, *Der bõse Blick (Berlin,* 1910), I, 262, 328, *sq.;*

Scheftelowitz, p. 14; Frazer, *Taboo,* pp. 301, *sq.* (trad. fr., pp. 251 *sq.);* G. L.

Kittredge, *Witchcraft in Old and New England* (Cambridge, Mass., 1929), pp. 201

sq.; cf. *Handwõrterbuch des deutschen Aberglaubens,* s. v. Schlinge, Netz, etc.;

no folclore, Stith Thompson, *Motif-Index,* vol. II, p. 313.

57 Tudo deve ser aberto e desfeito para facilitar o parto, Frazer *op. cit.,* pp. 296 *sq.*

(trad. fr., pp. 247 *sq.);* mas cf. a rede como defesa contra os demónios durante o

parto, entre os Kalmuks, Frazer, *Folklore in the Old Testament, III* (London,

1919), p. 473. A consumação de um casamento podia ser impedida pela magia

das cordas ou dos nós, Frazer, *Taboo,* pp. 299 *sq.* (trad. fr., p. 249). Não se pode

classificar-se todos os costumes que atribuem aos nós e aos laços uma

função de cura, de defesa contra os demónios, de conservação da força

mágico-vital. Já na antiguidade58 se ligava, para curar, a parte doente do

corpo e a mesma técnica é ainda nos nossos dias muito comum na

medicina popular59. Mais divulgado ainda é o costume de se defender contra doenças e demónios com a ajuda de nós, de fios e de cordas60 especialmente durante o parto61. Um pouco por todo o mundo, se usam nós à laia de amuletos62. É significativo o fato de se utilizarem nós e barbantes no rito nupcial, para proteger os noivos63 quando são justamente os nós, como se sabe, que podem impedir a consumação do casamento. *Mas esta ambivalência é das que se observam em todas as utilizações mágico-religiosas dos nós e dos laços.* Os nós provocam a doença mas também a afastam ou curam o doente; as redes e os nós enfeitiçam e também protegem contra a feitiçaria; impedem o parto e facilitam-no; preservam os recém-nascidos e fazem-no adoecer; atraem a morte e afastam-na. Em suma, o que é essencial em todos estes ritos mágicos e mágico-médicos, é a orientação que se impõe à força que reside numa «ligação» qualquer, em toda a acção de «ligar». Ora a morrer enquanto houver fechaduras fechadas ou ferrolhos corridos na casa *(ibid.*, p. 309; trad. fr., p. 257) e, em certos lugares, desatam-se os atilhos da mortalha para assegurar o repouso da alma *(ibid.*, p. 310; trad. fr., p. 258). Em contrapartida, para se defender contra as almas dos defuntos, as viúvas usam, na Nova Guiné, redes em sinal de luto (Frazer, The Belief in *Immortality,* I

(London, 1913), pp. 241, 249, 260, 274, 293).É ainda como defesa contra os

espíritos dos mortos que se atam os cadáveres (Frazer, *La Crainte des morts,*

trad. fr., 2' série, Paris, 1935, pp. 53 *sq.),* se bem que o significado deste

costume seja mais complexo.

58 Kauçitaki-Sam. XXXII, 3, Caland, Altindische Zauberritual, p. 104; R. C.

Thompson, Semitic magic, its origins and development (London, 1908), pp. 165

sq.

59 Scheftelowítz, p. 29, n. 1; 31; Frazer, *Taboo,* p. 301 *sq.* (trad. fr., p. 252 *sq.).*

60 Assyrie; Thompson, *op. cit.,* p. 171; Furlani, *La Religione babilonese-assira,* II

(Bologna, 1929, p. 166; Chíne, Inde: Scheftelowitz, p. 38.

61 Inde: W. Crooke, *op. cit.,* II, p. 36; Todas, etc.: Scheftelowitz, p. 39; Afrique: *ibid.,*

p. 41.

62 Frazer, *Taboo,* pp. 308 *sq.* (trad. fr., p. 255 *sq.);* Scheftelowitz, p. 41.

63 Scheftelowitz, pp. 52 *sq.*

orientação pode ser *positiva ou negativa,* quer se tome, aliás, esta

oposição no sentido de «benéfica» e de «maléfica», quer no sentido de «defesa» e de «ataque».

Magia e religião

Todas estas crenças e todos estes ritos nos conduzem, sem dúvida, ao domínio da mentalidade *mágica.* Mas pelo fato de estas práticas populares se relacionarem com a magia, ter-se-á o direito de considerar o simbolismo geral da «ligação» como uma criação exclusiva da mentalidade mágica? Não pensamos assim. Mesmo quando os ritos e símbolos da «ligação» nos Indo--Europeus comportam elementos tónico-lunares e, por conseguinte, revelam fortes influências mágicas — o que não é certo — ficam por explicar outros documentos que exprimem não somente uma experiência religiosa autêntica mas também uma concepção geral do homem e do mundo que, essa sim, é verdadeiramente *religiosa* e não mágica. Os dados mesopotâmicos que passámos em revista, por exemplo, não se deixam reduzir em totalidade a uma interpretação mágica. Entre os Hebreus as coisas são ainda mais claras: é verdade que a Bíblia fala das «redes da morte» (por ex.: «os laços da Mansão dos Mortos tinham-me envolvido, os laços da morte tinham-me surpreendido», II *Samuel,* 22, 6; cf. *Salmo,* 18, 6; «os laços da morte tinham-me envolvido, as angústias da Mansão dos Mortos tinham tomado conta de mim, estava oprimido pelo sofrimento e pela dor; então

invoquei o nome do Eterno. Oh Eterno, liberta a minha alma! »; *Salmo,* 116, 3-4). Mas o senhor terrível destes laços, é o próprio Yahvé e os Profetas representam-no com redes na mão, para punir os culpados: «Enquanto eles para lá se dirigirem, estenderei a minha rede sobre eles e fá-los-ei cair numa armadilha como aves do céu» *(Oseias,* 7, 12); «Estenderei a minha rede sobre ele; ele ficará preso nos meus laços e levá-lo-ei à Babilónia» *(Ezequiel,* 12, 13; cf. 17, 20); «Sobre ti estenderei a minha rede» *(ibid.*, 32, 3). E a experiência religiosa, tão profunda e tão

autêntica de Job encontra a mesma imagem para exprimir o poder de Deus: «Sabei portanto que foi Deus que me confundiu e que estendeu seus laços em meu redor!» *(Job,* 19, 6). Os judeo-cristãos que sabiam que é o demónio que «liga» os doentes (por ex. *Lucas,* 13, 16), falavam todavia também do Deus Supremo como do «senhor dos laços». Encontramos assim, no mesmo povo, uma multivalência mágico-religiosa dos «laços»: laços da morte, da doença, da feitiçaria — e também laços de Deus64. «Uma rede se encontra estendida sobre todos os seres vivos», escrevia Rabbi Aquipa *(Pirqê Abôt,* 3, 20; Scheftelowitz, p. 11). A fórmula é

feliz, porque não exprime uma visão exclusivamente «mágica» ou «religiosa» da vida — mas, em toda a sua complexidade, a própria

situação do homem no mundo; para usar uma terminologia em voga, ela exprime a condição do próprio ser existente.

De fato, o «fio da vida» simboliza em bastantes países o destino humano. «O fio da sua vida» (lit.: a corda da sua tenda) quebrou-se! exclama Job (4, 21; cf. 7, 6). Aquiles, como todos os mortais, «sofrirá o que o destino, quando do seu nascimento, teceu para ele com o linho, quando a mãe o deu à luz» *(Ilíada,* 20, 128; cf. 24, 210). As deusas do destino tecem o fio da vida humana: «Aí nós o deixaremos sofrer o destino que nos seus fusos puseram as tristes Fiandeiras, na hora em que, de sua mãe, recebeu a vida...» *(Odisseia,* 7, 198, trad. V. Bérard)65. Mas há mais ainda: o próprio Cosmos foi concebido como um tecido, como uma enorme «rede». Na especulação indiana, por exemplo, o ar *(vâyu)* «teceu» o Universo, ligando, como que por um fio, este mundo e o outro mundo e todos os seres em conjunto *(Brhadâranyaka Up., III, 7,* 2), tal como o sopro *(prava)* «teceu» a vida humana. («Quem teceu nele o sopro?», *Atharva Veda,* X, 2, 13). Daí resulta que um simbolismo bastante ramalhudo exprima duas coisas essenciais: por um lado que no Cosmos, como na vida humana, tudo está ligado a tudo por uma textura invisível e,

64 Por conseguinte estamos no direito de supor que certas alusões védicas aos

laços de Varuna também exprimem uma experiência religiosa comparável à de

Job.

65 Cf. *vitae fila,* Ovídio, *Héroides,* 15, 82. Ver o capítulo sobre os rituais e as

mitologias lunares no nosso *Traité d'Histoire des Religions,* pp. 142 *sq.*

por outro lado, que certas divindades66 são senhoras destes «fios» que,

em última instância, constituem uma vasta «ligação» cósmica.

É raro que a etimologia forneça um argumento decisivo em

problemas tão delicados como os que dizem respeito à «origem» da

religião e da magia; mas ela é frequentemente instrutiva. Schftelowitz e

Güntert lembraram que, em várias famílias linguísticas, as palavras que

designam a acção de «ligar» servem igualmente para exprimir o

encantamento: por exemplo em turco-tártaro, *bag, baj, boj* significa

simultaneamente «feitiçaria» e «laço, corda»67; em grego xcerccaáco

significa «ligar solidamente» e também «ligar por encanto de magia,

fazendo um nó» (donde *zorrckasvp.o.;* «corda, enfeitiçar», *Inscr. Graec., III,* 3, p. v.; Scheftelowitz, p. 17); o latim *fascinum,* «encanto, malefício» é

aparentado com *fascia,* «faixa, ligadura», com *fascis,* «feixe»; *ligâre,*

«ligar», *ligâtura,* «acção de ligar» são também «encantar» e «encanto»

(cf. o romeno *legatura, «acção* de ligar» *e* «enfeitiçar»); o sk. *yukti,* propriamente «atrelar, ligar», toma o sentido de «processos mágicos», e os poderes do *yoga* são por vezes compreendidos como um encantamento por «ligação»68. Todas estas etimologias confirmam que a acção de ligar é essencialmente mágica. Estamos aqui perante uma «especialização» extrema: enfeitiçar, ligar por magia, fascinar, etc. Etimologicamente, *religio* nota também uma forma de «ligação» à divindade, mas seria imprudente (como o faz Güntert, p. 130) compreender *religio* no sentido de «feitiçaria». Pois, como dissemos,

66 Na maior parte do tempo — mas não sempre — divindades lunares, por vezes tónico-lunares.

67 H. Vambéry, *Die primitive Kultur des turko-tatarischen Volkes* (Leipzig, 1879), p. 246. A noção de «quebrar o feitiço» exprime-se pela frase «libertar dos laços»; entre os Yoruba, a palavra *edi,* «ligação», tem também o sentido de «magia» e a palavra Ewe *vôsesa,* «amuleto», significa «desligar» (A. B. El is, *Yoruba-speaking peoples,* London, 1894, p. 118).

68 Por ex., *Mahabhârata,* XIII, 41, 3 *sq.,* onde Vipula «tinha subjugado os sentidos

[de Rucí] por meio dos laços do Yoga» *(babandha yogabandhâiç ca tasyâh sarvendriyâni sah* cf. mon *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne,*

Paris-Bucarest, 1936, p. 151). Ver também Ananda K. Coomaraswamy, «Spiritual

Paternity» and the «Puppet-Complex» (in *Psychiatry,* VIII, Nr. 3, August 1945,

pp. 25-35), especialmente pp. 29 *sq.*

113

tanto a religião como a magia contêm na sua essência o elemento «ligação», se bem que, evidentemente, com uma outra intensidade e sobretudo com orientação contrária.

Simbolismo das «situações-limite»

Vários outros complexos simbólicos caraterizam, quase com as mesmas fórmulas, a estrutura do Cosmos e a «situação» do homem no mundo. A palavra babilónica *markasu,* «ligação, corda», designa na mitologia «o princípio cósmico que une todas as coisas» e também «o suporte, a força e a lei divina que mantêm coeso o Universo»69. Do mesmo modo Tchuang Tseu (cap. VI) fala do *tao* como da «cadeia de toda a criação»70, o que lembra a terminologia cosmológica indiana. Por outro lado o labirinto é por vezes concebido como um «nó» que deve ser

«desatado», e esta noção tem lugar num conjunto metafísico-ritual que

contém as ideias de dificuldade, de perigo, de morte e de iniciação71. Num

69 S. Langdon, *Semitic Mythology* (Boston, 1931), p. 109. Vários templos

babilónicos são chamados *markas shamê ic irshiti*, «Ligação entre Céu e Terra»,

cf, E. Burrows., Some cosmological patterns in babylonian religion (no volume

Labyrinth, editado por S. H. Hook, London 1935, pp. 45-70), p. 47-48, n. 2. Um

antigo nome sumério do templo *é «dimgal* da região». Burrows (p. 47, n. 7)

propõe a tradução «Great binding post»; dim «post», etc., e também «rope»;

provavelmente dim = «to bind, thing to bind to, thing to bind with». O

simbolismo da «ligação» encontra-se aqui integrado num conjunto mais vasto a

que poderia chamar-se «simbolismo do Centro»; of. mais atrás, pp. 52 *sq.*

70 The link of al Creation, trad. Hughes *Everyman's Library*, p. 193). O caráter

traduzido por «link» *é hsi* (Giles 4062), cujos sentidos são «dependence,

fastening, tie, link, nexus, chain, lineage, etc.», cf. A. K. Coomaraswamy, The

iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «concatenation» (in *The Art*

Quarterly, Spring, 1944, pp. 109-128), p. 127, n. 19.

71 Cf. os labirintos em forma de nós nos rituais e crenças funerárias em Malekula;

A. Bernard Deacon, Geometrical Drawings from Malekula and other Islands of

the New Hebrides (in *Journal of the Anthropological Institute,* vol. LXVI, 1934,

pp. 129-175); *id., Malekula.* A vanishing people of the New Hebrides (London,

outro plano, o do conhecimento e da sabedoria, encontram-se expressões similares: fala-se da «libertação» das ilusões (que, na Índia, tomam o mesmo nome da magia de Varuna, mâyâ); procura-se «rasgar» os véus da irrealidade, «desfazer» os «nós» da existência, etc. Isto dá a impressão de que a situação do homem no mundo, seja qual for a perspetiva adoptada, exprime-se sempre por palavras-chaves que contêm a ideia de «ligação, de acorrentação, de união», etc. No plano mágico, o homem serve-se de nós-amuletos para se defender dos demónios e dos feiticeiros; no plano religioso, sente-se «ligado» por Deus, preso no seu «laço»; mas a morte também o «liga», concretamente (o cadáver é «atado») ou metaforicamente (os demónios «ligam» a alma do defunto). Melhor ainda; a própria vida é um «tecido» (por vezes um tecido mágico de proporções cósmicas, *mâyâ)* ou um «fio» que prende a vida de cada

mortal. Estas diversas perspetivas têm certos pontos comuns: sempre e em toda a parte a finalidade última do homem é libertar-se dos «laços»: à iniciação mística do labirinto, durante a qual se aprende a desatar o nó labiríntico para se ser capaz de o desfazer quando a alma o encontrar depois da morte, responde a iniciação filosófica, metafísica, cuja intenção é «rasgar» o véu da ignorância e libertar a alma das. cadeias da existência. Sabe-se que o pensamento indiano é dominado por esta sede de libertação e que a sua terminologia mais caraterística se deixa reduzir a fórmulas polares tais como «acorrentado-libertado», «ligado-desligado», «unido-desunido», etc72. As mesmas fórmulas ocorrem na filosofia grega: na caverna de Platão os homens estão presos por correntes que os impedem de se movimentar e de voltar a cabeça (Rep., VII, 514 a *sq.).* A alma «após a queda, foi aprisionada, foi acorrentada...; ela está, diz-se,

1934), especialmente pp. 552 *sq.;* John Layard, Totenfahrt auf Malekula (in

Eranos-Jahrbuch 1937, Zürich, 1938), pp. 242-291; *id., Stone Men of Malekula*

(London, 1942), pp. 340 *sq.*, 649 *sq.* Interpretações comparativas, W. F. Jackson

Knight, *Cumaean Gates* (Oxford, 1936); Karl Kerényi, *Labyrinth-Studien (Albae*

Vigilae, XV, Amsterdam-Leipzig, 1941).

72 Ver nosso livro *Techniques du Yoga, passim.* No seu artigo *The iconography of*

Dürer's «Knots», A. K. Coomaraswamy estudou os valores metafísicos dos nós e

a sua sobrevivência na arte popular bem como em certos artistas da Idade

Média e da Renascença.

115

num túmulo e numa caverna, mas, ao voltar-se para os pensamentos, ela liberta-se dos seus laços...» (Plotin, *Ennéades*, IV, 8, 4; cf. IV, 8, 1: «O caminho para a inteligência é, para a alma, a libertação dos seus laços.»)

Esta multivalência do complexo de «ligação» — que acabamos de ver nos planos cosmológico, mágico, religioso, iniciático, metafísico, soteriológico — é provavelmente devida ao fato de o *homem reconhecer neste complexo uma espécie de arquétipo da sua própria sivação no mundo.* Com isso ele contribui, antes de mais, para pôr um problema de antropologia filosófica no qual a investigação propriamente filosófica ganhará bastante em não negligenciar estes documentos respeitantes a certas «situações-limite» do homem arcaico pois, se o pensamento contemporâneo se gaba de ter redescoberto o homem concreto, não é menos verdade que as suas análises incidem sobretudo na condição do Ocidental moderno e que ele peca assim por uma falta de universalismo,

por uma espécie de «provincianismo» humano decididamente monótono e estéril.

O complexo de «ligação» põe, por outro lado, ou melhor, constitui um problema que interessa ao mais alto grau à história das religiões. Não somente pelas relações que descobre entre a magia e a religião, mas sobretudo porque nos revela aquilo a que poderíamos chamar proliferação das formas mágico-religiosas e «fisiologia» dessas formas: temos a impressão de assistir a uma «ligação» — arquétipo que tenta realizar-se tanto nos diferentes planos da vida mágico-religiosa (cosmologia, mitologia, feitiçaria, etc.) como nos diferentes níveis de cada um destes planos (por exemplo a grande magia e a pequena magia; a feitiçaria agressiva e a feitiçaria defensiva, etc.). Num certo sentido pode mesmo dizer-se que *se o «soberano terrível», histórico ou historicizado, se esforça por imitar o seu protótipo divino, o «deus ligador», qualquer feiticeiro imita também o soberano terrível e o seu modelo transcendente.* Morfologicamente não existe solução de continuidade entre Vrtra que «acorrenta» as Águas, Varuna que «liga» os culpados, os demónios que se apoderam dos mortos na sua «rede» e os feiticeiros que atam magicamente o adversário ou desligam as vítimas de outros feiticeiros. A estrutura de todas estas operações é a mesma. No estado atual dos

nossos conhecimentos, é difícil precisar se esta uniformidade provém da imitação, de *empréstimos «históricos»* (no sentido que a escola histórico-cultural dá a este termo), ou se ela se explica pelo fato de todas estas operações decorrerem da *própria situação do homem do mundo*, quer dizer são as variantes de um mesmo arquétipo que se realiza sucessivamente em planos múltiplos e em áreas culturais diferentes. Parece certo que, pelo menos no caso de alguns complexos (o da soberania mágica indo-europeia, por exemplo), estamos perante conjuntos mítico-rituais que são *historicamente* solidários. Mas a realidade histórica do complexo indo-europeu da «ligação» não implica necessariamente que todos os outros costumes e crenças mágico-religiosas difundidos pelo mundo fora e relativos a um complexo similar sejam, também, históricos (isto é, derivem de um mesmo dado ancestral, ou resultem de influências diretas ou indiretas, de empréstimos, etc.). Para precisar o nosso pensamento, acrescentemos que se o caso particular indo-europeu não implica necessariamente esta conclusão, também não a exclui e que, por prudência, a questão deve permanecer em aberto.

Simbolismo e história

Mas, a título comparativo, poderíamos citar um caso análogo: o

complexo da ascensão ritual e do voo mágico. Se se podem distinguir certas relações históricas (filiação, empréstimos) entre as diversas crenças e sistemas (rituais, místicas, etc.) que incluem a ascensão como um dos seus elementos essenciais73, a morfologia da ascensão e do simbolismo do voo ultrapassa muito estas relações históricas. Mesmo que se chegue um dia a identificar a fonte histórica que é responsável por todos os rituais e simbolismos sociais da ascensão, mesmo que se esteja, por conseguinte,

73 Ver nosso livro Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase, pp. 137

sq., 296 sq., 362 sq., 423 sq., e passim.

em estado de precisar o mecanismo e as etapas da sua difusão, ficaria ainda por explicar o simbolismo do sonho ascensional, dos devaneios e visões estéticas que, não só estão centrados em torno do complexo de ascensão e do voo, mas apresentam este complexo já organizado e carregado dos mesmos valores que revelam os rituais, os mitos e os *philosophoumena* da ascensão. Já demos, aliás, os primeiros passos para tal estudo comparativo74. Contentemo-nos em concluir que estamos perante expressões não históricas de um mesmo simbolismo arquetípico que se manifesta de maneira coerente e sistemática tanto no plano do

«inconsciente» (sonho, alucinação, sonho acordado) como nos do «transconsciente» e do consciente (visão estética, rituais, mitologia, *philosophoumena).* Sublinhemos de passagem que as manifestações do inconsciente e do subconsciente apresentam uma estrutura e valores que se harmonizam perfeitamente com os das manifestações conscientes; e como estas últimas são «racionais» no sentido de que os seus valores se justificam logicamente, poder-se-ia falar de uma «lógica» sub ou transconsciente que não seria sempre heterogénea à lógica «normal» (por isto entendemos: a lógica clássica ou a do bom senso). Provisoriamente aceitemos pois a hipótese de que pelo menos uma certa zona do subconsciente é dominada pelos mesmos arquétipos que dominam e organizam igualmente as experiências consciente e transconsciente. Deste modo teríamos o direito de considerar as múltiplas variantes de um complexo simbólico (nos nossos exemplos, o complexo da «ascenção» ou o da «ligação») como uma sucessão infinita de «formas» que, nos diferentes planos do sonho, do mito, do rito, da teologia, da mística, da metafísica, etc., tentam «realizar» o arquétipo. É claro que todas estas «formas» não são espontâneas nem dependem diretamente do arquétipo ideal; muitas são «históricas», no sentido de serem o resultado da evolução ou da imitação de uma forma já existente. Certas variantes da feitiçaria pela «ligação» apresentam um

aspeto simiesco bastante desconcertante; tem-se a impressão de que elas copiaram, no seu plano limitado, as «formas históricas», já existentes, da

74 D uroh ân a and the «waking dream», in Art and Thought (A volume in Honour of

the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy, London, 1947), pp, 209-213.

soberania mágica ou da mitologia funerária. Mas é preciso ser prudente, pois é um fato geral que as variantes patológicas dos complexos religiosos apresentam também um fácies simiesco.

O que parece mais seguro, é a tendência de toda a «forma histórica» para aproximar-se o mais possível do seu arquétipo, mesmo quando foi realizada num plano secundário, insignificante: este fenómeno verifica-se em todo o lado na história religiosa da humanidade. Qualquer deusa local tende para se transformar na Grande Deusa; qualquer aldeia é o «Centro do Mundo»; qualquer feiticeiro se pretende no rigor dos seus ritos, Soberano Universal. É esta mesma tendência para o arquétipo, para a restauração da *forma perfeita* — de que um rito, um mito ou uma qualquer divindade não passam de variantes, muitas vezes bastante pálidas — que torna possível a história das religiões. Sem ela a experiência mágico-religiosa

criaria

continuamente

formas

fulgurantes

ou

evanescentes de deuses, de mitos, de dogmas, etc., e o observador encontrar-se-ia perante um pulular de tipos sempre novos, que não permitiriam qualquer ordenação. Mas, uma vez «realizada», «historicizada», a forma religiosa tende a libertar-se dos seus condicionalismos de tempo e de lugar tornando-se universal, buscando o arquétipo. Enfim, o «imperialismo» das formas religiosas vitoriosas explica-se também por esta tendência que leva toda a hierofania ou teofania a transformar-se no «Todo», isto é, a esgotar, *por si só,* a manifestação do sagrado, a incorporar em si a imensa morfologia .do sagrado75.

Seja o que for que se depreenda destas vistas gerais, é provável que o complexo mágico-religioso da «ligação» corresponda bem a um arquétipo ou a uma constelação de arquétipos (chamámos a atenção para alguns: a tecitura do Cosmos, o fio do destino humano, o labirinto, a cadeia da existência, etc.). A ambivalência e heterogeneidade dos motivos da «ligação» e dos nós, e também da «libertação dos laços», confirmam

como são múltiplos e diversos os planos sobre os quais os arquétipos se «realizaram». Isto não quer dizer, bem entendido, que, no interior desta

75 Ver Traité d'Histoire des Religions, pp. 392 sq.

massa enorme dos fatos relativos aos complexos mágico-religiosos considerados, não se possam distinguir certos conjuntos *historicamente solidários,* e que não se tenha o direito de os considerar como dependentes uns dos outros ou como saídos todos de uma fonte comum. Foi o que Güntert, Dumézil e A. Closs fizeram, em perspetivas diferentes, no domínio europeu. Hesitar-se-á em seguir Closs quando este cientista, fiel aos princípios da escola histórico-cultural de Viena76, pretende explicar tal rito ou tal mito de «ligação» americano ou melanésiano como dependendo historicamente da fonte que deu também origem às formas indo-europeias. Mais verosímil é a sua hipótese da origem caucasiana (p. 643) do complexo de «ligação» ritual indo-europeu: os Finno-Ugrianos e os Turco-Tártaros ignoram tanto os ritos como os mitos da «ligação», o que parece indicar nitidamente que a origem deste complexo deve ser procurada nos países do Sul. De fato, os paralelos mais próximos do rito georgiano das cadeias de «Georges Blanc» (ver mais atrás) encontram-se na Índia: de um lado o anel de ferro que o feiticeiro (Panda) dos Gonds77

usa em volta do pescoço durante os nove dias da festa de Kâli-Dûrga (festa chamada, entre os Gonds, de *zvârâ,* palavra derivada do hindi *javárâ,* «aveia», o que prova a sua origem agrária); de outro lado os anéis de ferro que rodeiam o pescoço de um ídolo feminino e de «Proto-Shiva» encontrados em Mohenjo-Daro78. Seria, bem entendido, imprudente encarar uma derivação direta do rito atual dos Gonds a partir da cultura proto-histórica do Indus, mas a aproximação

76 A escola histórico-cultural de W. Schmidt e W. Koppers prestou até hoje importantes serviços à história das religiões, mas as suas teses, levadas ao extremo, acabam numa tal «historicização» do homem que se anula praticamente qualquer espontaneidade espiritual. Se não se pode conceber o homem senão como ser histórico, não é menos verdade que pela sua própria natureza o homem se opõe à história e se esforça por a anular e reencontrar, por todos os meios, um «paraíso» intemporal, onde a sua situação seja menos

uma «situação histórica» do que uma «situação antropológica» (ver nosso livro

Le Mythe de l'Éternel Retour).

77 Cf. W. Koppers, Zentralindísche Fruchtbarkeitsriten und itere Beziehungen zur

Induskultur (in *Geographica Helvetica,* I, 1946, Heft 2, pp. 165-177), pp. 168 *sq.*

78 Cf. J. Marshal , *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization* (Londou, 1931), t. I,

estampa XII, 8, 17.

estabelecida por W. Koppers entre estes fatos não é desprovida de interesse79.

Todavia, a frequência dos motivos da «ligação», dos «nós», etc., nas camadas arcaicas das religiões mesopotâmicas está ainda por explicar. Seria ela uma variante lateral que, ao contrário do que aconteceu com os Indo-Europeus, não teria conseguido organizar-se num sistema teológico e ritual e impor-se no conjunto da vida religiosa, variante que se teria então multiplicado até ao infinito, transformada tanto em prestígio divino como demoníaco, que teria sido anexada por toda a divindade e utilizada por todo o feiticeiro? O que é certo é que apenas entre os Indo-Europeus, o complexo da «ligação» se encontra organicamente integrado na própria estrutura da soberania terrível divina ou humana, *e* que é só entre os Indo-Europeus — como o demonstraram nomeadamente as investigações de Dumézil — que nos encontramos perante um *sistema coerente* e de aplicação geral aos planos ritual, mitológico, teológico, etc. Mas que, mesmo entre os Indo-Europeus, este *sistema,* centrado sobre a concepção do Soberano Terrível, não tenha esgotado o poder criador das

formas mágico-religiosas e dos simbolismos relativos à «ligação», as páginas anteriores tentaram mostrá-lo, e tentámos até mesmo encontrar uma explicação deste fato no plano da magia, da mitologia e da própria religião: ele seria devido quer à própria situação do homem no mundo («origem» espontânea) quer a uma imitação mais ou menos servil de formas já existentes («génese» histórica). Mas, seja qual for a explicação que se preferir, a complexidade da concepção indo-europeia do deus Soberano Terrível é doravante certa. Começa-se a entrever a pré-história, está-se preparado para aí distinguir eventuais empréstimos a tradições religiosas estrangeiras. Seria talvez impróprio definir esta concepção como sendo exclusivamente uma concepção mágica, se bem que a sua

79 A função ritual dos nós nas religiões egeias (Arthur Evans, *The palace of Minos,*

I, pp. 430 *sq.)* não está ainda resolvida: negada por M. P. Nilsson, que a reduz a

um valor puramente decorativo *(Minoan-Mycenaean Religion,* Lund, 1927, pp.

137 *sq.,* 349 *sq.),* esta função ritual foi recentemente confirmada por Axel W.

Persson, *The Retigion of Greece in prehistoric times* (Berkeley e Los Angeles,

1942), p. 38 e p. 68. Cf. também Charles Picard, *Les Religions préhel éniques.*

Crète et Mycènes (Paris, 1948), pp. 194-195.

121

estrutura nos convide muitas vezes a classificá-la assim: por um lado sublinhámos, na própria índia, os valores cosmogónicos e metafísicos da «ligação» de Varuna e Vrtra; por outro lado as experiências religiosas provocadas, nos Hebreus, pelo mesmo complexo provam que uma vida religiosa muito pura e muito profunda pode encontrar o seu alimento mesmo nos «laços» de um Deus aparentemente terrível e «ligador».

122

Notas sobre o simbolismo das conchas

A Lua e as águas

As ostras, as conchas marinhas, o caracol, a pérola, são solidários tanto das cosmologias aquáticas como do simbolismo sexual. Todos participam, com efeito, nas forças sagradas concentradas nas Águas, na Lua, na Mulher; são, além do mais, por diversas razões, emblemas destas forças: semelhança entre a concha marinha e os orgãos genitais da mulher, relações reunindo as ostras, as águas e a lua, enfim simbolismo ginecológico e embriológico da pérola, formada na ostra. A crença nas virtudes mágicas das ostras e dos moluscos encontra-se no mundo inteiro desde a pré-história aos tempos modernos1. O simbolismo que está na

1 G. F. Kunz e Charles Hugh Stevenson, *The Book of the Pearl* (London 1908),

recolheram material documental considerável respeitante à difusão das pérolas;

J. W. Jackson, The geographical distríbution of the use of Pearls and Pearl-shel s

(53 p., Manchester, 1916; monografia republicada no volume *Shel s as Evidence*

of the migration of Early Culture, Manchester, 1917) completa as informações

de Kunz e Stevenson. Encontrar-se-á o essencial da extensa bibliografia sobre a

função mágica das conchas no artigo de W. L. Hildburgh, Cowrie-shel s as

amulets in Europe *(Folk-Lore,* vol. 53-54, 1942-1943, pp. 178-195). CL também

as diversas contribuições para o problema publicadas na revista *Man;* otobre

1939, No 165, p. 167 (M. A. Murray, *The meaning of Cowrie-shel* , pensa que o

valor mágico do cauri lhe vem da sua semelhança tom um olho semi-fechado);

Janeiro 1940, No. 20 (Murray respondendo a Sheppard); No. 61, pp. 50-53 (Dr.

Kurt Singer, *Cowrie and Baubo in early Japan,* publica uma estatueta neolítica

japonesa que demonstra a assimilação da concha à vulva); No. 78 (C. K. Meek,

Cowrie in Nigeria), No. 79 (M. D. W. Jeffreys, *Cowrie-shel s in British Cameroun:*

origem de tais concepções pertence muito provavelmente a uma camada profunda do pensamento «primitivo». Mas ele conheceu «atuações» e interpretações variadas: encontra-se ainda a presença das ostras e dos moluscos nos ritos agrários, nupciais ou funerários, na ornamentação de vestuário ou em certos motivos decorativos, mesmo que, mais do que uma vez, metade dos seus significados mágico-religiosos pareçam ter-se perdido ou abastardado. Entre certos povos as conchas continuam a ser motivos de decoração, enquanto a sua valência mágica nem sequer já constitui lembrança. A pérola, ontem emblema da força geradora ou símbolo de uma realidade transcendental, conservou apenas, no Ocidente, o valor de «pedra preciosa». A degradação ininterrupta do simbolismo aparecerá mais nitidamente no fim do nosso trabalho.

O conjunto iconográfico Água-ostras é abundantemente atestado na América pré-columbiana. O «Tula relief» de Malinche Hill representa uma divindade rodeada de Água onde se banham ostras, espirais, círculos

duplos2. No *Codex Nuttall* predomina o complexo iconográfico Agua-Peixe-Serpente-Caranguejo-Ostra3. O *Codex Dresdensis* representa a Água

quer escorrendo de cascas de ostras quer enchendo jarras formadas por

serpentes enroladas4. O deus mexicano da tempestade usava uma

corrente de ouro da qual pendiam pequenas conchas marinhas5; o deus

da lua tinha por símbolo um grande caracol do mar6.

Na China antiga o simbolismo da ostra está ainda mais bem

contra a hipótese de Mlle. Murray), No. 101 (Balkans), No. 102 (J. H. Huttons;

Naga Hil s), No. 187 (Grigson; Central Provinces, India); 1941, No. 36 (C. K.

Meek; Nigeria); No. 37 (Fidji, Égypt, Saxons); 1942, No. 71 (M. D. W. Jeffreys:

Cowry, Vulva, Eye).

2 Peñafiel, *Monumentos dei arte mexicano antiguo,* p. 154, reproduzido por Leo

Wiener, *Mayan and Mexican Origins* (Cambridge, 1926), estampa IV, fig. 8.

3 Wiener, *ibid.* estampa IV, fig. 13; estampa VII, fig. 14, reproduzindo o *Codex*

Nuttal , p. 16, 36, 43, 49.

4 *Codex Dresdensis,* p. 34, etc., reproduzido por Wiener, fig. 112-116.

5 B. de Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España* (Mexico, 1896),

vol. I, cap. 5; Wiener, p. 68; cf. fig. 75.

6 *J. W.* Jackson, The Aztec Moon-Cult and its relation to the Chank-cult of India

(Manchester Memoirs, Manchester, 1916; vol. 60, No. 5), p. 2.

conservado: as conchas participam na sacralização da Lua ao mesmo tempo que prolongam as forças aquáticas. No tratado *ch'un ts'iu* (século III A.C.) pode ler-se: «*A* Lua é a raiz de tudo o que é *yin;* na Lua cheia as ostras *pang* e *ko* estão prenhes e todas as coisas *yin* se tornam abundantes; quando a Lua escurece (última noite do ciclo lunar) as ostras estão vazias e todas as coisas *yin* começam a faltar7. «Mo-tsï (século v A.C.), depois de ter notado que a ostra perlífera *pang* nasce sem intervenção masculina, acrescenta: Por conseguinte, se *pang* pode ter por fruto uma pérola, é porque ela concentra toda a sua força *yin»8.* «A Lua, escreve Liou Ngan (século 11 A.C.) é o princípio do *yin. É* por isso que os cérebros dos peixes diminuem quando a Lua está vazia e as conchas dos univalves espiralados não estão cheias de partes carnudas quando a lua está morta». O mesmo autor acrescenta, num outro capítulo: «Os moluscos bivalves, os caranguejos, as pérolas e as tartarugas crescem e decrescem com a Lua»9.

O *yin* representa, entre outras coisas, a energia cósmica feminina,

lunar, «húmida». Assim o excesso do *yin* ativo numa determinada região exaspera o instinto sexual feminino e faz com que «as mulheres lascivas pervertam os homens» *(I Chou shu*, cap. 54, citado por Karlgren, *op. cit.*, p. 38). Existe efetivamente uma correspondência mística entre os dois princípios, *yin e yang,* e a sociedade humana. O carro do rei era ornamentado com jade (rico em *yang),* o da rainha, com plumas de pavão e conchas, emblemas do *yin.* Os ritmos da vida cósmica seguem o seu curso normal enquanto a circulação dos dois princípios opostos e complementares se processa sem entrave. Sün-tsï escreve: «Se o jade está na montanha, as árvores da montanha darão fruto; se as águas profundas produzem pérolas, a vegetação da margem não secará» (Karlgren, *ibid.,* p. 40). Ver-se-á mais adiante a mesma polaridade

7 Trad. B. Karlgren, Some fecundity symbols in ancient China *(The Bul etin of the*

Museum of Far Eastern Antiquities, No. 2, Stockolm, 1930, pp. 1-54), p. 36.

8 Karlgren, *ibid.* Cf. relações pérolas (conchas) — Lua in Granet, *Danses et*

Légendes de la Chine ancienne (Paris, 1926), pp. 480, 514, etc.

9 J.-J. de Groot, *Les Fêtes annuel ement célébrées à Emouï. Étude concernant la*

religion populaire des Chinois (Paris, 1886), vol. II, p. 491. Rapports entre la lune

et l'eau, *ibid.*, pp. 488 *sq.* Influence de la Lune sur les pedes, pp. 490 *sq*

simbólica jade-pérola reaparecer nos costumes funerários chineses.

Em relação à influência das fases da Lua nas ostras, a antiguidade conheceu ideias análogas.

Luna alit ostrea et implet echinos, muribus fibras et jecur addit, dizia Lucilius: «a Lua alimenta as ostras, enche os ouriços-do-mar, dá força e vigor aos mexilhões». Plínio *(Hist. Nat.*, II, 41, 3), Aulu-Gelle *(Notes Atticae*, XX, 8), com vários outros escritores, pretendia ter verificado fenómenos semelhantes. Esta tradição para-científica, herdada de um simbolismo antigo cuja função deixara de ser compreendida, devia perpetuar-se na Europa até ao século XVI10.

Simbolismo da fecundidade

Mais ainda ,do que a origem aquática e o simbolismo lunar das ostras e das conchas marinhas, a sua semelhança com a vulva, contribuiu muito provavelmente para divulgar até este ponto as suas virtudes11. A analogia está, aliás, por vezes inscrita nos próprios termos que designam certos moluscos bivalves como por exemplo o antigo nome dinamarquês da ostra *kudefisk (kude* = vulva; cf. Karlgren, p. 34, nota). A homologação da concha com o orgão genital feminino encontra-se também no Japão12. A

10 P. Saintyves, L'Astrologie populaire, étudiée spécialement dans les dotrines et

les traditions relativas à l'influence de la lune (Paris, 1937), pp. 231 sq.

11 Ver Aigremont, Muschel und Schnecke als Symbol der Vulva einst und jetzt

(Anthropophyteia, 1909, VI, pp. 35-40); T. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte*

und Feste der Vegetation (Zürich, 1937), vol. I, p. 233. Cf. também a revista *Man,*

1939-1942.

12 Cf. Andersson, *Children of the yel ow earth. Studies in prehistoric China* (London,

1934), p. 305. O ídolo feminino neolítico publicado pelo Dr. Kurt Singer *(Cowrie*

and Baubo in early Japan, p. 51) apresenta uma vulva monstruosa que não é

mais do que uma concha suspensa por uma corda. A concha bivalve

desempenha um papel no mito do renascimento de O-Kuninushi. Segundo Kurt

Singer, o ídolo poderia representar Ama-no-Uzume-no-Mikoto, «a Terrível

concha marinha e as ostras participam deste modo nas forças mágicas da

matriz. Nelas se exercem e estão presentes as forças criadoras que jorram

como que de uma fonte inesgotável, de todo o símbolo do princípio

feminino. Assim, usadas sobre a pele como amuleto ou ornamento, ostras, conchas marinhas e pérolas impregnam a mulher de uma energia favorável à fecundação, ao mesmo tempo que as protegem de forças nocivas e da má sorte. As mulheres Akamba usam cintos ornamentados com conchas a que renunciam após o nascimento do primeiro filho13. Noutros sítios, as ostras constituem o mais apropriado dos presentes de casamento. Na índia meridional as raparigas usam colares de conchas marinhas14 e a terapêutica hindu moderna utiliza o pó de pérola pelas suas qualidades revigorantes e afrodisíacas15: mais uma aplicação «científica», no plano concreto, imediato, de um simbolismo arcaico de que só já se apreende metade.

A função cosmológica e o valor mágico da pérola eram conhecidos desde os tempos védicos. Um hino do *Atharva Veda (IV,* 10) exalta-os assim: «Nascida do vento, do ar, do raio, da luz, possa a concha nascida do ouro, a pérola, defender-nos do medo!

Com a concha nascida do oceano, a primeira de todas as coisas luminosas, nós matamos os demónios *(raksas)* e triunfamos dos

Mulher do Céu», que dança com o vestido levantado *usque ad partes privatas*

(como se exprime Chamberlain) e que, pelo riso que provoca, força a Deusa-Sol,

Amaterasu, a sair da caverna onde se escondera. Os naturalistas do século XVIII

baseavam, aliás as suas classificações conquiliológicas nas semelhanças com a

vulva. G. El iot Smith, em *The evolution of the Dragon* (Manchester, 1919), cita

as linhas seguintes da *Histoire naturel e du Sénégal* (séc. XVIII) de Adamson;

«Concha Venerea sic dieta quia partem foemineam quodam modo

repraesentat: externe quidem per labiorum fissuram, interno vero propter

cavitatem uterum mentientem.»

13 Andersson, *Children of the yel ow earth,* p. 304. Ver também C. K.: Meek, *Man,*

1940, No. 78.

14 Andersson *ibid.,* p. 304. As jovens Tiagy usam a concha de um molusco como

símbolo de virgindade; ao perdê-la devem renunciar ao uso da concha.

15 Kunz e Stevenson, *The Book of the Pearl,* p. 309, citando Sourindro Mohan

Tagore, *Mani-Mâlâ or a treatise on Gems* (Calcutta, 1881).

(demónios) devoradores. Com a concha (triunfamos) da doença, da

pobreza... A concha é o nosso remédio universal; a pérola preserva-nos do

medo. Nascida do céu, nascida do mar, trazida por Sindhu, esta concha nascida do ouro é para nós a jóia *(mani)* que prolonga a vida. Jóia nascida do mar, sol nascido da nuvem, protege-nos de todos os lados das flechas dos Deuses e dos Asuras. Tu és um dos ouros ("pérola" é um dos nomes do ouro), nasceste da Lua (Sôma), enfeitas o carro, resplandeces na aljava das setas. Prolonga as nossas vidas! O osso dos deuses fez-se pérola; ele toma vida e move-se no seio das águas. Tomo-te para o resto da vida, e o vigor e a força, para a longa vida, a vida de cem outonos. Que a pérola te proteja!»

A medicina chinesa, por seu turno, considera a pérola como uma droga excelente pelas suas virtudes fertilizantes e ginecológicas16. De acordo com uma crença japonesa, certos mexilhões ajudam no parto; daí a sua designação de «mexilhões-parto-fácil» (Andersson, *Children of the yellow earth,* p. 304). Na China, recomenda-se que não se dê às mulheres grávidas certa ostra que tem a propriedade de apressar o parto (Karlgren, p. 36). As ostras, contendo exclusivamente o princípio *yin,* são favoráveis ao parto e por vezes precipitam-no. A semelhança entre a pérola que se desenvolveu na ostra e o feto é aliás posta em relevo pelos autores chineses. Em *Pei ya* (século XI) diz-se da ostra *pang* que, «grávida da

,

pérola, ela é como (a mulher) transportanto o feto no seu ventre, eis porque *pang* se chama «o ventre da pérola» (Karlgren, p. 36).

Entre os gregos, a pérola era o símbolo do amor e do casamento17.

As conchas estiveram, aliás, desde os tempos pré-helénicos em estreita relação com as Grandes Deusas18. Consagravam-se conchas a Afrodite, em Chipre, para onde a deusa tinha sido conduzida após ter nascido da espuma do mar (Plínio, *Hist. Nat.*, IX, 30; XXXII, 5). O mito de Afrodite nascida de uma concha marinha estava provavelmente difundido no mundo mediterrânico. Plauto, que traduziu um verso de Dífilo — tem

16 Cf. J. W. Jackson, Shel s as evidence of the migrations of early culture, p. 101;

De Groot, The religious system of China, vol. I (Leiden, 1898), pp. 217, 277.

17 Kunz e Stevenson, *op. cit.*, pp. 307 *sq.*

18 Cf. Charles Picard, *Les Religions Préhél éniques*, pp. 60, 80, etc.

conhecimento dessa tradição: *Te ex concha reatam esse autumnant* 19 . Na Síria, a deusa chamava-se a «Dama das pérolas»; em Antióquia, Margaritô20. O complexo Afrodite-conchas é confirmado, além do mais, por numerosas gravuras sobre conchas (Déonna, *op. cit.*, p. 402). A assimilação da concha marinha ao orgão genital feminino era também

sem dúvida, do conhecimento dos Gregos. O nascimento de Afrodite dentro de uma concha ilustrava este laço místico entre a deusa e os seus princípios. Este simbolismo do nascimento é que inspirava a função ritual das conchas21. Graças ao seu poder criador — na sua qualidade de emblemas da matriz universal — as conchas têm o seu lugar nos ritos funerários. Tal simbolismo de regeneração não se anula facilmente: as conchas que simbolizam a ressurreição em muitos monumentos funerários romanos passarão para a arte cristã (Déonna, p. 408). Aliás muitas vezes a morte é identificada com Vénus: esta é representada sobre o sarcófago, de tronco nu, tendo aos pés a pomba *(ibid.*, p. 409); por esta identificação com o arquétipo da vida em perpétua renovação, a morte assegura a sua ressurreição.

Em toda a parte a concha marinha, as pérolas, o caracol, figuram entre os emblemas de amor e de casamento. A estátua de Kâmadeva é ornamentada com conchas22. Na índia anuncia-se a cerimónia nupcial

19 W. Déonna, Aphrodite à la coquil e (Revue *Archéologique*, novembre-decembre

1917, pp. 312-416), p. 399.

20 Déonna, p. 400. Hugo Winckler defende a origem babilónica da palavra grega

margarites que diz derivar de *mâr-gal ittu,* por transformação do *1* em r (como

em Diglat-Tigris); cf. Winckler, Himmels-und Weltenbild der Babylonier, II ed.,

Leipzig, 1903, p. 58, n. 1. Ver enunciação das hipóteses sobre a origem da

palavra *margarites* em *Theologisches Wõrterbuch zum Neuen Testament* (G.

Kittel), t. IV, p. 476.

21 Cf. *Ditionnaire des antiquités,* s. *v. Bucina;* Forrer in *Real e-xicon,* s. v.

Muschelsehmuck; Pauly-Wissowa, s. *v. Margaritai;* Déonna, p. 406; G. Bel uci,

Paral èles ethnographiques (Pérouse, 1915), pp. 25-27; U. Pestal ozza, Sul a

rappresentazione di un pithos arcaico-beotico *(Studi e Materiali di Storia deite*

Religioni, vol. XIV, 1938, pp. 12-32), pp. 14 sq.; Hoernes-Menghin, *Urgeschichte*

der bildenden Kunst in Europa (Wien, 1925), p. 319, fig. 1-4 (figurinhas em forma

de concha provenientes da Trácia).

22 J. 5. Meyer, Trilogie altindischer Mdchte und Feste der Vegetation (Zürich,

soprando num grande búzio marinho23. Esta mesma concha *(Turbinella*

pyrum) é, aliás, um dos dois principais símbolos de Visnu. Uma oração

ilustra estas valências religiosas: «Na boca desta concha está o deus da Lua, nos seus lados mora Varuna, no seu dorso Prajapati, no seu cimo o Ganges, o Saravasti e todos os outros rios sagrados dos três mundos, onde segundo o mandamento de Vâsudeva, se fazem abluções. Dentro desta concha está o chefe dos brâmanes. Por isso adoremos esta concha sagrada. Glória a ti, concha sagrada, bendita sejas tu por todos os deuses, ó tu nascida do mar e que Visnu segura na mão. Adoramos a concha sagrada, meditamos sobre ela. Exaltemo-nos na alegria!»24

Entre os Aztecas, o caracol simbolizava correntemente a concepção, a gravidez, o parto25. A propósito da gravura XXVI do *Codex Vaticanus* Kingsborough transcreve a explicação dada pelos indígenas, acerca da associação do molusco *(sea snail)* e do parto: «...tal como este animal marinho sai da concha, assim o homem nasce do ventre da sua mãe»26. A mesma interpretação autótone se encontra, a propósito da gravura XI do *Codex Tetteriano Remensis (ibid.*, VI, p. 122).

Funções rituais das conchas

A partir do que foi dito explicam-se facilmente, pelo mesmo simbolismo, a presença da concha marinha, das ostras e das pérolas em muitos ritos religiosos, nas cerimónias agrárias e iniciáticas. As ostras e as

1937) vol. I, p. 29.

23 J. W. Jackson, Shel -Trumpets and their distribution in the Old and New World

(Manchester Memoirs, 1916, No. 8), p. 7.

24 Hornel , *The sacred Chank of India* (Madras Fisheries Publications, 1914), citado

por Jackson, *The Aztec Moon-cult,* pp. 2-3. Cf. também Arnould Locard, Les

Coquil es sacrées das les religions indiennes (Annales du Musée Guimet, t. VII,

pp. 292-306).

25 Jackson, The Aztec Moon-cult, passim.

26 Kingsborough, *Antiquities of Mexico* (London, 1831-1848), vol. VI, p. 203.

pérolas que favorecem a fecundação e o parto, têm também uma feliz

influência nas colheitas. A força expressa por um símbolo de fertilidade

manifesta-se a todos os níveis cósmicos.

Na índia soprava-se num búzio durante as cerimónias realizadas nos

templos e por ocasião, também, das cerimónias agrícolas, nupciais e

funerárias (ver as numerosas referências agrupadas por Jackson, *Shell-Trumpets,* p. 3). Na costa de Malabar, quando da colheita dos primeiros

frutos, o padre sai do templo precedido por um homem que sopra num

búzio *(ibid.,* p. 3). No Sião os padres sopram em conchas no início das

sementeiras (Jackson, *The Aztec Moon-Cult*, p. 3). A mesma função ritual da concha se encontra entre os Aztecas: certos manuscritos representam o deus das Flores e do Alimento levado em procissão, precedido de um padre que toca uma concha *(ibid.*, p. 4).

Viu-se com que precisão o búzio, conchas bivalves, e as ostras exprimem o simbolismo do nascimento e do renascimento. As cerimónias de iniciação incluem uma morte e uma ressurreição simbólicas; a concha pode significar o ato de renascimento espiritual (ressurreição) tão eficazmente como assegura e facilita o nascimento carnal. Daí o rito que consiste, em certas tribos algônquicas, em tocar o neófito com uma concha ao longo da cerimónia de iniciação e a mostrar-lha enquanto lhe contam os mitos cosmológicos e as tradições da tribo27. As conchas têm, aliás, um lugar importante na vida religiosa e nas práticas mágicas de numerosas tribos da América (cf. Jackson, *Shell-Trumpets*, pp. 17 *sq.).* Nas cerimónias iniciáticas da «Société Grande-Médecine» dos Ojibwa e de «Médecine Rite» dos Winnebago, as conchas intervêm como elemento indispensável: a morte a ressurreição ritual do candidato são conduzidas pelo entro-chocar de conchas mágicas conservadas em sacos de pele de lontra28.

Os mesmos laços místicos que ligam as conchas às cerimónias de

iniciação e, de modo mais geral, aos diversos ritos religiosos, encontram-27 J. W. Jackson, The Money-Cowry (Cypraea moneta, L.) as a sacred objet among

American Indians *(Manchester Memoirs,* vol. 60, No, 4, 1916), pp. 5 *sq.*

28 Ver nosso *Chamanisme,* pp. 286 *sq.*

se na Indonésia, na Melanésia, na Oceania29. A entrada das aldeias do Togo é decorada com ídolos cujos olhos são feitos de conchas e perante os quais se amontoam oferendas das mesmas (Andersson, *Children of the yellow earth,* p. 306). Noutros locais oferecem conchas aos rios, às fontes, às árvores *(ibid.* p. 312). As virtudes mágico-religiosas das conchas explicam igualmente a sua presença na administração da justiça *(ibid.,* p. 307). Como na sociedade chinesa, nas sociedades «primitivas» o emblema que encarna um dos princípios cósmicos assegura a justa aplicação da lei: na sua qualidade de símbolo da Vida cósmica, a concha tem o poder de descobrir toda a infracção à norma, todo o crime contrário aos ritmos e,

implicitamente, à ordem da sociedade.

Devido à sua semelhança com a vulva, o búzio e muitas outras espécies de conchas passam por preservar de toda a magia, da *jettatura* ou do *mal'occhio.* Os colares de conchas, as pulseiras, os amuletos ornados com as mesmas ou até a simples imagem destas, defendem mulheres, crianças e gado da má sorte, das doenças, da esterilidade, etc30. O mesmo simbolismo — da assimilação à própria fonte da Vida universal — alimenta a eficência variada da concha, quer se trate de perpetuar as normas da vida cósmica ou social, de promover um estado de bem-estar e a fecundidade, de assegurar parto fácil à mulher ou «renascimento» espiritual do neófito durante uma cerimónia de iniciação.

O papel das conchas nas crenças funerárias

O simbolismo sexual e ginecológico das conchas marinhas e das ostras implica, como bem nos lembramos, um significado espiritual: o «segundo nascimento» realizado pela iniciação e tornado possível graças

29 Jackson, *Shel -Trumpets,* pp. 8, 11, 90; W. H. R. Rivers, *The history of Melanesian*

Society (Cambridge, 1914), vol. I, pp. 69, 98, 186; vol. II, pp. 459, 535.

30 Cf. numerosos exemplos em S. Seligmann, *Der bõse Blick* (Berlin, 1910), vol. II,

pp. 126 *sq.,* 204 *sq.*

à mesma fonte inesgotável que sustenta a vida cósmica. Daí também a missão das conchas *e* das pérolas nos costumes funerários; o defunto não se separa da força cósmica que alimentou e regeu a sua vida. Assim, nos túmulos chineses encontra-se jade; impregnado de *yang* — o princípio masculino, solar, «seco» — o jade, pela sua natureza própria, opõe-se à decomposição. «Se se fechar com ouro *e* jade os nove orifícios do cadáver, este será preservado da putrefacção» escreve o alquimista Ko Hung31. É no tratado *T'ao Hung-Ching* (século v) encontram-se as seguintes indicações: «Se, na abertura de um túmulo antigo, o cadáver parece vivo lá dentro, saiba-se que tanto no interior como no exterior do corpo existe uma grande quantidade de ouro *e* de jade. Segundo as regras da dinastia Han, «os príncipes e os senhores eram enterrados com as suas vestes ornamentadas de pérolas e caixas de jade destinadas a preservar o corpo da decomposição»32. As recentes escavações confirmaram a afirmação de Ko Hung sobre o jade que «tapa os nove orifícios do cadáver», afirmação que tinha parecido suspeita a mais de um autor33. O jade e as conchas concorrem para criar um destino excelente no além; se o primeiro preserva o cadáver da decomposição, as pérolas e as conchas preparam ao defunto um novo nascimento. Segundo *Li Ki,* o

caixão era enfeitado com «cinco fileiras de conchas preciosas» e de «placas de jade»34. Além da ostra *pei* o culto funerário chinês utilizava ainda o maior e mais fino dos mexilhões: *shen.* Mexilhões e moluscos bivalves eram colocados no fundo do túmulo (Karlgren, *Some fecundity symbols*, p. 41). Cheng Hüan comenta assim este costume: «Antes de

31 B. Laufer, *Jade, a study in Chinese Archeology and Religion* (Field Museum, Chicago, 1912), p. 299, nota.

32 Laufer, *op. cit.*, p. 299. Cf. também Karlgren, *Some fecundity symbols,* pp. 22 *sq.;* Giseler, Les Symboles de jade dans le taoïsme *(Revue d'Histoire des Religions,* 1932, t. 105, pp. 158-181).

33 C. Hentze, *Les figurines de la céramique funéraire* (Dresden, 1928) p. V. Ver também C. Hentze, Les Jades archaïques en Chine *(Artibus Asiae*, III, 1928-1929, pp. 96-110); *id.*, Les Jades Pi et les symboles solaires *(ibid.*, pp. 199-216; t. IV, pp. 35-41).

34 S. Couvreur, *Li Ki,* t. II (Ho Kien Fou, 2' éd., 1913), p. 252. Cf. também Couvreur, Tso tchouan, trad., t. I, p. 259.

descer o caixão, deve cobrir-se de *shen* o fundo do túmulo a fim de evitar a humidade» *(ibid.).* Metiam-se pérolas na boca do morto e o ritual funerário utilizado para os Soberanos da dinastia Han precisa que «as suas bocas são enchidas com arroz, pérolas e jade, como manda o costume de há muito estabelecido para estas cerimónias»35. Encontraram-se cauris (búzios brancos) até nas estações pré-históricas do Pu-Chao36. Como veremos, a cerâmica chinesa proto-histórica foi também muito influenciada pelo simbolismo da concha.

O papel das conchas nas cerimónias funerárias da Ílidia não é menos importante. Sopra-se num búzio e semeia-se de conchas o caminho que leva da casa do morto ao cemitério. Em certas províncias enche-se de pérolas a boca do morto (Andersson, p. 299). O costume reencontra-se em Bornéu, onde a influência hindu se implantou nitidamente num rito autótone37. Em Africa estende-se uma camada de conchas no fundo do túmulo38. Este costume era frequente entre muitas populações americanas antigas (ver mais adiante). Encontraram-se conchas de toda a espécie, pérolas naturais ou pérolas artificiais em quantidades consideráveis nas estações pré-históricas, mais frequentemente nos túmulos. Na caverna de Laugérie (vale do Vézere, em Dor-. dogne), pertencente ao paleolítico, as escavações fizeram aparecer numerosas

conchas de espécies mediterrânicas, *Cypraea pyrum* e *C. lurida* (conchas-de-Vénus). Sobre o esqueleto as conchas estavam dispostas

simetricamente aos pares: quatro na testa, uma sobre cada mão, duas

sobre cada pé, quatro junto dos joelhos e tornozelos. A gruta de Cavillon

continha cerca de oito mil conchas, na sua maior parte pintadas de

vermelho e um décimo das quais estava perfurada39. Por seu lado, Cro-Magnon revelou mais de trezentas conchas de *Littorina littorea*

35 De Groot, *Religious System* of China (1892), I, p. 277.

36 Andersson, *op. cit.*, p. 323. Os cauris encontram-se já nos túmulos do fim do

paleolítico, ver K. Singer, *op. cit.*, p. 50.

37 Kunz e Stevenson, *The Book of the Pearl*, p. 310.

38 Cf. Robert Hertz, Mélanges de sociologie religieuse et de folklore (Paris, 1928),

p. 10.

39 Déchelette, Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gal o-romaine, 2'

éd. (Paris, 1924), t. I, p. 208.

perfuradas (Déchelette, *op. cit.*, p. 208). Algures foi encontrado um

esqueleto de mulher coberto de conchas junto de um esqueleto de

homem, com ornamentos e coroa feitos de conchas perfuradas. O

homem de Combe-Capelle estava igualmente enfeitado com um colar de

conchas perfuradas40. O que leva Mainage a interrogar-se: «Por que razão o esqueleto de Laugerie-Basse (Dordogne) usava um colar feito de conchas mediterrânicas e o esqueleto de Cro-Magnon um ornamento confeccionado com conchas oceânicas? Porque é que em Grimaldi (Côte d'Azur), os túmulos forneceram conchas apanhadas no litoral do Atlântico? E como é que em Pont-à-Lesse, na Bélgica se encontram conchas terciárias recolhidas nos arredores de Reims?»41 Só o nomadismo dos quaternários basta, muito provavelmente, para explicar estes fatos; mas é mais uma prova da importância mágico-religiosa das conchas nos povos pré-históricos.

Também se encontraram conchas de moluscos nos túmulos do Egipto pré-dinástico. As conchas do mar Vermelho forneceram durante muito tempo amuletos aos Egípcios42. As escavações de Creta revelaram uma profusão análoga de restos conquíferos. Em Phaestos, encontraram-se num depósito neolítico, ao lado de uma imagem feminina em argila, conchas de *petunculus;* o seu significado religioso não deixa dúvidas43. As escavações de Sir Arthur Evans permitiram definir mais claramente o valor mágico e a função cultural das conchas (cf. *Palace of Minas,* I, pp. 517 *sq.).* Os desenhos com motivos de conchas eram, aliás, frequentes e a sua persistência deve menos ao valor decorativo do motivo do que ao seu simbolismo *(ibid.,* p. 519, figs. 377, 378). Uma descoberta notável deste

ponto de vista, e que, segundo a opinião autorizada de Andersson, asseguraria a transição entre o ciclo cultural euro-africano e a Ásia oriental, foi feita por Pumpelly em Anu (Andersson, p. 298). Por seu turno, Andersson encontrou conchas em Yang Chao Thun, em Sha Ching (no

40 Cf. Osborn, *Men of the Old Stone age,* pp. 304, 305.

41 Th. Mainage, Les Religions de la préhistoire. 1 L'Age paléolithique (Paris, 1921),

pp. 96-97.

42 Sir E. Wal is Budge, *Amulets and Superstitions* (Oxford, 1930), p. 73.

43 Sir Arthur Evans, *The Palace of Minos, vol.* I (London, 1921), p. 37.

deserto de Chen Fu), isto é, nas estações pré-históricas onde as urnas funerárias atestam os desenhos tão caraterísticos que foram designados por «death pattern» e «cowrie pattern» e cujo simbolismo: morte-renascimento não deixa sombra de dúvida (Andersson, *ibid.,* pp. 322 *sq.).*

Um antiquíssimo costume japonês explica-se por crenças semelhantes: ungindo o próprio corpo com pó de conchas assegura-se o renascimento (Kurt Singer, *op. cit.,* p. 51).

O papel funerário das pérolas e das conchas parece ter sido de uma importância decisiva entre as populações autótones das duas Américas. A documentação recolhida por Jackson é, a este respeito, bastante

eloquente44. A propósito dos índios da Florida, Streeter escreve que «tal como no Egipto de Cleópatra, na Florida os túmulos dos reis eram enfeitados com pérolas. Os soldados de Soto, num dos grandes templos, encontraram urnas de madeira onde jaziam mortos embalsamados; junto deles havia pequenos cestos de pérolas. O templo de Tolomecco era o mais rico em pérolas: as paredes altas e o teto eram em nácar e colares de pérolas e de plumas pendiam das primeiras; sobre os caixões dos reis estavam pousados os respetivos escudos ornamentados de pérolas e, no meio do templo, encontravam-se jarras cheias de pérolas preciosas»45. Willoughby mostrou já o papel essencial das pérolas nas cerimónias funerárias, descrevendo as solenidades de mumificação ,dos reis índios de Virgínia46. Zelia Nuttall descobriu, no cimo de uma pirâmide do México, uma camada espessa de conchas, no meio da qual estavam túmulos47. E estes são apenas alguns dos documentos existentes no que respeita aos

44 Jackson, The geographical distribution of the use of Pearls and Pearl-shel s,

republicado em *Shel s as evidence of the migrations of early culture,* pp. 72 *sq.*

Cf. pp. 112 *sq.*

45 Jackson, Shelis, pp. 116-117.

46 C. C. Wil oughby, The Virginia Indians in the seven teenth century *(The*

American Anthropologist, vol. IX, No. 1, Jan. 1907, pp. 57-86), pp. 61, 62.

47 Cf. W. J. Perry, *The Children of the Sun,* p. 66. Os índios que vivem nas margens

do Golfo da Califórnia e cuja cultura se mantém primitiva, cobrem os seus

mortos com uma carapaça de tartaruga, *ibid.*, p. 250. A tartaruga, de fato, pela

sua natureza de animal aquático liga-se estreitamente às águas e à lua.

índios americanos48. A presença, em certas regiões (no Yucatan, por exemplo) de bocados de ferro49 ao lado das pérolas e das conchas, prova que se entendia aproximar o defunto de todas as formas de energia mágica de que então se dispunha, desempenhando o ferro, como em Creta, o papel pertencente na China ao jade e ao ouro50.

Na caverna de Mahaxay (Laos), Madeleine Colani descobriu machados, cristais de rocha e muitas conchas de *Cypraea* 51 e conseguiu, ao mesmo tempo, demonstrar o caráter funerário e a função mágica dos machados52. Todos estes objetos eram colocados no túmulo a fim de assegurar ao defunto as melhores condições no além.

Importantes depósitos conquíferos, de ostras e outros moluscos, foram encontrados em muitas estações pré-históricas muito afastadas uma das outras. Algumas *Cypraea moneta*, por exemplo foram

descobertas na famosa necrópole de Kuban, norte do Cáucaso (século XIV A.C.); Outras conchas nos túmulos citas dos arredores de Kiev, que pertencem à civilização Ananino do Ural ocidental. Depósitos análogos foram encontrados na Bósnia, em França, em Inglaterra e na Alemanha, na costa báltica sobretudo (onde os antigos já procuravam o âmbar)53.

A função capital das pérolas na elaboração dos diferentes rituais mortuários avalia-se também pela presença de pérolas artificiais. Nieuwenhuis estudou estas últimas — executadas em pedra ou em porcelana — de que se servem frequentemente os habitantes de Bornéu. A origem das mais antigas continua incerta; as mais recentes vêm de Singapura, mas são, na maior parte das vezes, fabricadas na Europa, em

48 Cf. Kunz e Stevenson, *The Book of the Pearl,* pp. 485 *sq.*

49 Stephens, *Incidents of travel in Yucatan,* t. II, p. 344, citado por Andree, *Die*

Metal e bei den Naturvõlkers (Leipzig, 1884), p. 136:

50 Cf. Metal urgy, Magic and Alchemy, p. 12 (Zalmoxis, I, p. 94).

51 Madeleine Colani, Haches et bijoux. République de lÉquateur, Insulinde,

Eurasie (B. E. F. E. O., XXXV, 1935, fasc. 2, pp. 313-362), p. 347.

52 Cf. também Hanna Rydh, On Symbólism in mortuary ceramics (Bul . of the

Museum of Far Bastem Antiquities, No. 1, Stockolm, 1929, pp. 71-121), pp.

sq.

53 Andersson op. cit., pp. 299 sq.; Jackson, The geographical distribution, passim.

Gablonz (Boémia), Birmingham, Murano54. Madeleine Colani explica assim

o papel destas pérolas nas solenidades agrícolas, nos sacrifícios ou nas cerimónias funerárias do Laos: «Os mortos são providos de pérolas para a vida celeste; aquelas são introduzidas nos orifícios naturais do cadáver. Nos nossos dias os mortos são enterrados com cintos, bonés ou fatos enfeitados com pérolas. Depois da corrupção do corpo as pérolas destacam-se...»55 O mesmo autor encontrou, enterradas junto dos megalitos do Tran Ninh, uma quantidade destas pequenas jóias em vidro, centenas por vezes: «Estas pérolas antigas desempenhavam, de acordo com todas as probalidades, uma função importante na vida dos povos. As que descobrimos tinham sido enterradas no solo para servir aos defuntos. Estas são muito mais simples do que as representadas por M. Nieuwenhuis. Teriam elas unicamente uma atribuição funerária? Ignoramo-lo» (*op cit.* p. 199). Junto destas pérolas arcaicas do Alto-Laos havia guisos em bronze. A associação metal-pérolas (conchas, etc.) é, aliás, frequente; manteve-se em certas regiões do Pacífico. Madeleine

Colani recorda que «no Bornéu dos nossos dias, mulheres dayak usam colares com muitos guisos» (*ibid.,* p. 199, fig. 24).

O caso das pérolas artificiais é um exemplo certo de degradação do sentido metafísico original e da sua evicção por um sentido secundário, exclusivamente mágico. O poder sagrado das pérolas vinha da sua origem marinha e de um simbolismo ginecológico. É pouco provável que todas as populações que utilizaram pérolas e conchas nas suas cerimónias mágicas e funerárias tenham tido consciência deste simbolismo; supondo mesmo que tenha havido uma consciência dessas relações, esta deve ter-se limitado a alguns membros da sociedade: este conhecimento não se conservou sempre intato. Quer tenham tomado de empréstimo a noção mágica da pérola às populações de cultura superior com as quais se viram em contato, quer a sua própria noção tenha, com o tempo, sofrido, pela intervenção de elementos estranhos, um abastardamento — o fato é que

54 Nieuwenhuis, Kunstperlen und ihre kulturel e Bedeutung *(Internai. Archiv f.*

Ethnographie, Bd. 16, pp. 135-153).

55 Madeleine Colani, Essai d'ethnographie comparée *(B. E. F. E. O.,* vol. XXXVI,

1936, pp. 197-280), pp. 198 *sq.*

certas populações fizeram entrar nas suas cerimónias objetos artificiais que pretendiam assemelhar-se aos «modelos sagrados». O caso não é único. Conhece-se o valor cosmológico do *lápis-lazúli* na Mesopotâmia. O azul desta pedra é exatamente igual ao do céu estrelado, em cuja força sagrada ela participa56. Uma concepção análoga encontra-se, aliás, na América pré-colombiana. Em alguns túmulos antigos de uma ilha do Equador encontraram-se vinte e oito bocados de *lápis-lazúli* talhados em forma de cilindro e maravilhosamente polidos. Mas depois foi provado que esses bocados de *lápis-lazúli* não pertenciam aos aborígenes da ilha; com toda a certeza foram deixados pelos visitantes do continente que se dirigiram à ilha com a finalidade de praticar certos ritos ou cerimónias sagradas57.

É importante salientar que na África ocidental se atribui também valor excepcional às pedras artificiais azuis. Wiener recolheu ali uma documentação muito rica58. É certo que o simbolismo e o valor religioso destas pedras têm a sua explicação na ideia da força sagrada em que, por virtude da sua cor celeste, elas participam. Ideia frequentemente ignorada, ou mal entendida, ou «degradada» por certos elementos destas populações, que frequentes vezes tomaram de empréstimo o objeto do culto ou do símbolo de uma cultura avançada, sem lhe adoptarem o

significado normal, na maioria das vezes inacessível a essas populações.

Pode assim supor-se que as célebres falsas gemas coloridas que, do

Egipto, da Mesopotâmia, do Oriente romano, penetraram até ao

Extremo-Oriente, tiveram, em dado momento um significado mágico,

derivado, sem dúvida alguma, do seu modelo natural ou do simbolismo

geométrico que elas implicam59.

56 Ernst Darmstaedter, Der babylonisch-assyrische Lasurstein (em Studien für

Geschichte der Chemie, Festgabe Ed. von Lippmann, Berlin, 1927, pp. 1-8). Cf.

nosso livro, Cosmologie si alchimie babiloniana, pp. 51 sq.

57 George F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia.London, 1915),

p. 308.

58 Leon Wiener, *Africa and the discovery of America* (Philadelphia, 1920-1922),

vol. II, pp. 237-248; cf. nossa *Cosmologie si alchimie babiloniana*, pp. 56 *sq*.

59 C. G. Seligman and H. C. Beck, Far eastern glass: some western origins *(Bul etin*

of the Museum of Far Eastern Antiquities, No. 10, Stockholm, 1938, pp. 1-64).

A virtude sagrada das conchas transmite-se à sua *imagem* como aos

motivos decorativos de que a espiral é elemento essencial. Encontram-se no Kansu (período Ma Chang), numerosas urnas funerárias decoradas com *«cowrie-pattern»* 60 . Andersson, por outro lado, interpreta a figura que predomina nas urnas de P' an Shan como um jogo de quatro magníficas espirais61. Fato digno de relevo, este motivo é reservado quase exclusivamente às urnas funerárias; nunca aparece nas cerâmicas de utilização profana62. O valor metafísico e ritual do «cowrie-pattern» («death-pattern») fica assim bem estabelecido. ,Este motivo de decoração, típico da cerâmica chinesa, tem papel ativo no culto dos mortos. A imagem da concha ou os elementos geométricos derivados da representação esquemática da concha, põem o defunto em comunicação com as forças cósmicas que comandam a fertilidade, o nascimento e a vida. Pois o que tem valor religioso é o *simbolismo* da concha: a *imagem* é por si só eflciente nu culto des mortos, quer esteja presente através da conclta, quer atue plesmente através do motivo ornamental da espiral ou de «cowrie-pattern»63.

A função mágica deste motivo decorativo funerárlo neto Na verifica, aliás, apenas na China. Hanna Rydh assinalou semelhanças entre o «death-pattern» da cerâmica pré-histórica chlnesa e os desenhos gravados nas urnas pertencentes à cultura megalítica escandinava64. Por outro lado Andersson nota certas analogias entre as urnas de Kansu e a cerâmica

pintada da Rússia meridional (Tripolje), analogias essas igualmente estudadas pelo professor Bogajevski. Este motivo da espiral encontra-se aliás em muitos pontos da Europa, da América, da Ásia65. É necessário

60 Andersson, *Children of the yel ow earth,* p. 323; On symbolism in the prehistoric painted ceramics of China *(Bul etin of the Museum of Far Eastern Antiquities,* vol. I, 1929, pp. 66 *sq.*

61 Children of the yel ow earth, p. 324.

62 Andersson, *On symbolism in the prehistoric painted ceramics, passim;* Hanna Rydh, Symbolism in mortuary ceramics, pp. 81 *sq.* Cf. Carl Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), pp. 118. *sq.*

63 Andersson, Children of the yel ow earth, pp. 323 sq.

64 Symbolism in mortuary ceramics, especialmente pp. 72 sq.

65 Madeleine Colani, *Haches et bijoux,* pp. 351 *sq.*

acrescentarmos, todavia, que o simbolismo da espiral é bastante complexo e a sua «origem» ainda incerta66. Pelo menos pode-se, provisoriamente, captar a polivalência simbólica da espiral, suas relações estreitas com a Lua, o raio, as águas, a fecundidade, o nascimento, a vida

de além-túmulo. A concha, afinal, se bem nos lembrarmos, não se liga exclusivamente ao culto dos mortos. Ela aparece em todos os atos essenciais da vida do homem e da coletividade: nascimento, iniciação, casamento, morte, cerimónias agrícolas, cerimónias religiosas, etc.

A pérola na magia e na medicina

A história da pérola é um testemunho mais do fenómeno de degradação de um sentido inicial, metafísico. O que, num dado momento, foi símbolo cosmológico, objeto rico em forças sagradas benfeitoras, torna-se, por obra do tempo, em elemento decorativo, cujas qualidades estéticas e valor económico são apreciados. Mas da pérola-simbolo da *realidade* absoluta, à pérola — «objeto-de-valor» dos nossos dias, a mudança operou-se em várias etapas. Na medicina, por exemplo, tanto oriental como ocidental, a pérola desempenhou um papel importante. Takkur analisa em pormenor as qualidades medicinais da pérola, que se emprega contra as hemorragias e a iterícia, que cura os possessos e a loucura67. O autor hindu aliás, nada mais faz do que continuar uma longa tradição médica: médicos ilustres, como Caraka e Suçruta, recomendam já

66 Cf. as obras de Andersson e de Hentze. Ver também L. Siret, *Origine et signification du décor spiralé* (XV Congresso Intern. d'Anthropologie, Portugal,

1930, pp. 465-482; explicação racionalista). Sobre o simbolismo da concha

marinha dans la théologie et l'art hindou, cf. A. Coomaraswamy, *Elements of buddhist Iconography* (Cambridge, 1935), p.p, 77.78; *A new approach to the Vedas* (London, 1933), p. 91, n. 67.

67 Kunz e Stevenson, op. cit., p. 209; Jackson, Shel s as evidence of the migrations

of early culture, p. 92.

o uso da pérola68. Narahari, médico de Cachemira (à roda de 1240) no seu trabalho *Râjanigantu (varga XIII),* escreve que a pérola cura os males dos olhos, que é um antídoto eficaz nos casos de envenenamento, que cura a tísica, que, enfim, garante força e saúde69. Está escrito na *Kathâsaritsâgara* que a pérola — como os elixires da alquimia — «expulsa o veneno, os demónios, a velhice e a doença». A *Harshacarîta* lembra que a pérola nasceu das lágrimas do deus da Lua e que a sua origem lunar — sendo a mesma Lua «fonte de ambrosia eternamente curativa» — faz dela o antídoto de todos os venenos70. Na China a medicina utilizava unicamente a «pérola virgem», não perfurada, que passava por curar todas as doenças dos olhos. A medicina árabe reconhece à pérola virtudes idênticas71.

A partir do século vil a utilização medicinal da pérola divulga-se também na medicina europeia, e em breve se verifica uma grande

procura desta pedra preciosa (Kunz e Stevenson, *op. cit.,* p. 18). Albertus Magnus recomenda o seu emprego *(ibid.* p. 311). Malachias Geiger na sua *Margaritologia* (1637) preocupa-se exclusivamente com a utilização medicinal da pérola afirmando que a empregou, com êxito, no tratamento da epilepsia, da loucura e da melancolia *(ibid.* p. 312). Um outro sublinha a eficácia da pérola para fortificar o coração e tratar a melancolia *(ibid.* p. 312). Francis Bacon inclui a pérola nas drogas da longevidade *(ibid.* p. 313).

É escusado dizer que o lugar da pérola na medicina de tantas civilizações diferentes mais não faz que suceder à importância que teve, primeiramente, na religião e na magia. Por ter sido símbolo da força aquática e geradora, a pérola torna-se — numa época posterior— tónico

68 Kunz, *ibid.,* p. 308.

69 R. Garbe, *Die Indische Mineralien* (Leipzig, 1882), p. 74.

70 *Harshaçarita,* trad. Cowel et Thomas, pp. 251 *sq.*

71 Leclerc, *Traité des simples,* vol. III, p. 248 (Ibn el-Beithar cite lbn Massa et Ishak

Ibn Amrân, limita-se no entanto a um só uso medicinal); Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles* (Heidelberg, 1912), p. 133; nas crenças populares da

índia e da Arábia: cf. Penzer, *Ocean of Story* (London, 1924 *sq.),* vol. I, pp. 212,

213 (o pó da pérola corno remédio para os males dos olhos, etc.).

142

geral, afrodisíaco e ao mesmo tempo remédio para a loucura e melancolia, duas doenças de influência lunar72 portanto sensíveis à acção de todo o símbolo de Mulher, de Água, de Erotismo. O seu papel na cura de doenças dos olhos e como antídoto de venenos é uma herança das relações míticas entre pérola e serpentes. Em muitas regiões pensava-se que as pedras preciosas caíam da cabeça das serpentes ou estavam escondidas na garganta dos dragões73. Na China, a cabeça do dragão continua a passar por incluir uma pérola ou qualquer outra pedra preciosa74, e mais do que uma obra de arte representa um dragão com uma pérola na boca75. Este motivo iconográfico deriva de um simbolismo muito antigo e assaz complexo que nos levaria muito longe76. Significativo, enfim, o valor da *longevidade* que Francis Bacon atribui à pérola. É justamente uma das virtudes primordiais desta pedra preciosa. A sua presença sobre o corpo do homem, como, aliás a da concha, projeta este nas próprias fontes de energia, de fecundidade e de fertilidade universais. Quando esta imagem interior deixou de corresponder ao novo Cosmos descoberto pelo homem, ou quando a sua recordação, por outros motivos, se abastardou, o objeto antes sagrado conservou o seu valor,

mas esse mesmo valor definiu-se a um outro nível.

Nos confins da magia e da medicina, a pérola desempenha o papel

72 P. Saintyves. L'Astrologie populaire, pp. 181 sq.

73 Cf. nosso *Traité d'Histoire des Religions,* pp. 377, 389 (bibliografia). O essencial

encontra-se no estudo de W. R. Hal iday, Of snakestones (republicado em

Folklore Studies, London, 1924, pp. 132-155). Ver também M. O. W. Jeffreys,

Snake Stones *(lournal of the Royal African Society,* LXI, 1942, No. 165).

74 Cf. por exemplo De Groot, *Les Fêtes annuel ement célébrées à Entoai,* vol. II, pp.

369, 385; Gieseler, Le Mythe du dragon en China *(Revue Archéologique,* 5' série,

t. VI, 1917, pp. 104-170), *passim.*

75 Cf. Josef Zykan, Drache und Perle *(Artibus Asiae,* VI, 1-2, 1936, pp. 5-16), p. 9,

fig. 1, etc.

76 Cf. Alfred Salmony, The magic bali and the golden fruit in ancicnt chinese art

(Art and Tought, Hommage à Coomaraswamy, London, 1947, pp. 105-109); ver

também nosso *Traité d'Histoire des Religions,* pp. 250 *sq.* O estude de Marc R.

Sauter, Essai sur l'histoire de la perle à ailette *'(Jahrbuch der Schweitzerischen*

Gesel schaft für Urgeschichte, XXXV, Frauenfeld, 1945) foi-nos inacessível.

143

ambíguo de *talismã77;* o que antes dava fertilidade e assegurava um destino ideal *post-mortem* torna-se pouco a pouco fonte constante de prosperidade78. Na índia, esta concepção conservou-se até bastante tarde. «A pérola deve sempre usar-se como amuleto dos que desejam prosperidade», diz Budahabatta79. A prova de que a pérola entrou na medicina por ter tido primeiro o seu papel na magia e no simbolismo erótico--funerário, é que as conchas, em certas regiões, possuem uma virtude medicinal. Na China elas são tão familiares ao médico como preciosas para o mágico80. E o mesmo acontece em certas tribos da América81.

Além do valor que lhe é reconhecido pela magia e pela medicina, as conchas marinhas e outras foram frequentemente utilizadas como moeda. As informações fornecidas a este propósito por Jackson e alguns outros autores são suficientes para o provar82. Karlgren, que demonstrou o emprego monetário das conchas na China, pensa que o costume de colocar uma moeda sobre a testa não é mais do que uma reminiscência dos tempos em que a concha era ainda correntemente usada como

amuleto83. O valor sagrado simbólico da concha marinha e da pérola

torna-se pouco a pouco profano. Mas, a natureza *preciosa* do objeto em

77 S. Seligmann, Der böse Blick, II, pp. 126, 209; id., Die magische Heil- und

Schutzmittel, p. 199.

78 A pérola protege das epidemias, dá coragem a quem a usa, etc.; cf. M. Gaster,

The hebrew version of the Secretum Secretorum (republicado em *Studies and*

Texts, vol. II, London, 1925-1928), p. 812.

79 Louis Finot, *Les Lapidaires indiens,* p. 16; Kunz, *op. cit.,* p. 316.

80 Karlgren, *op. cit.,* p. 36.

81 Jackson, The Money Cowry (Cypraea moneta, L.) as a sacred objet among

American Indians, pp. 3 sq

82 Cf. The use of Cowry-shel s for the purposes of currency, Amulets and Charms

(Manch. Mem., 1916, No. 13); *Shel s,* pp. 123-194; Leo Wiener, *Africa and the*

discovery of America, p. 203, *sq.;* Helmut Petri, Díe Geldformen der Südsee

(Anthropos, 31, 1936, pp. 187-212; 509-554), pp. 193 *sq.* (cauris como moeda),

208 *sq.* (a pérola como moeda). O estudo de M. J. M. Faddegon, Notice sur les

cauris, não pôde ser utilizado *(Tijdschrift van het Kon. Ned. Genootschap voos*

Munt-en Penningkunde, 1905; cf. *Isis,* vol. 19, 1933, p. 603).

83 Karlgren, *op. cit.,* p. 34.

nada é atingida por este deslocamento de valor. Nele se concentrou em todos os momentos a *força, ele é* força e substância; enfim, ele permanece constantemente solidário da «realidade», da vida e da fertilidade.

O mito da pérola

As imagens arquetípicas guardam intatas as suas valências metafísicas a despeito das eventuais valorizações «concretas»: o valor económico da pérola não anula de maneira alguma o seu simbolismo religioso; este é continuamente redescoberto, reintegrado, enriquecido. Recordemos, efetivamente, o papel considerável que a pérola desempenha na especulação iraniana, no cristianismo e na gnose. Uma tradição de origem oriental explica o nascimento da pérola como fruto do raio penetrando no mexilhão84: a pérola seria o resultado da união entre o Fogo e a Água. Santo Efrém utiliza este mito antigo para ilustrar tanto a Imaculada Conceição como o nascimento espiritual de Cristo no baptismo de fogo85.

Por outro lado, Stig Wikander mostrou que a pérola era o símbolo iraniano por excelência do Salvador86. A identificação da Pérola com o «Salvador salvado» tornava possível um duplo simbolismo: a Pérola tanto podia representar Cristo como a alma humana. Orígenes retoma a identificação de Cristo com a pérola: é nisto seguido por inúmeros autores

84 Cf. Pauly-Wissowa, s. v. *Margaritai,* col. 1692.

85 H. Usener, Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes (nas *Theologische Abhandlungen C. von Weizsacker... gewidmet,* Freiburg i Breisgau, 1892, pp. 201-213); Carl-Martin Edsman, *Le Baptême de feu* (Lcipzig-Uppsala, 1940), pp.

190 *sq.*

86 Resumo do livro de Edsman, *Svensk Teologisk Kvartalskrift,* vol. 17, 1945, pp.

228-233: cf. Geo Windengren, *Mesopotamian elements in manicheism* (Uppsala,

1946), p. 119; *id.,* Der iranische Hintergrund der Gnosis (Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte, IV, 1952, pp. 97-114), p. 113.

(Edsman, *Le Baptême de feu,* pp. 192, *sq.).* Num texto do pseudo-Macário a pérola simboliza por um lado Cristo-Rei e por outro o descendente do Rei, o cristão: «A Pérola, grande, preciosa e real, pertencente ao diadema real convém unicamente ao rei. Só ele pode usar esta pérola. Não é

permitido a nenhum outro usar pérola semelhante. Assim um homem que não nasceu de espírito real e divino, que não se tornou membro da raça celeste e real e que não é filho de Deus — como está escrito: «Mas a todos que a receberam, ela conferiu o poder de se tornarem filhos de Deus» (S. João, I, 12) — não pode usar a preciosa pérola celeste, a imagem da indizível Luz que é o Senhor. É que não se tornou filho de rei. Aqueles que usam e possuem a pérola, vivem e governam com Cristo por toda a eternidade» *(Homilia, XXIII,* 1; texto citado e traduzido por Edsman, *op. cit.*, pp. 192-193).

No famoso escrito gnóstico, os *Atos de Tomé* a busca da pérola simboliza o drama espiritual da queda do homem e da sua salvação: um Príncipe do Oriente chega ao Egipto para procurar a Pérola defendida por serpentes monstruosas. O Príncipe deve vencer uma série de provas iniciáticas para obtê-la e só consegue vencer, aliás, com a ajuda de seu pai, o Rei dos Reis, imagem gnóstica do Pai celeste87. O simbolismo deste texto é bastante complexo: a Pérola representa por um lado a alma humana caída no mundo das trevas e por outro o próprio «Salvador salvo». A identificação do homem com a pérola encontra-se em muitos textos maniqueístas e mandeístas. O Espírito Vivo «retira o Primeiro homem para fora da luta como uma pérola é tirada do mar» *(Kephalaia,*

p. 85, citado por Edsman, p. 195). Santo Efrém compara o mistério do baptismo com uma pérola que não pode voltar a ser adquirida: «também o mergulhador tira a pérola do mar. Mergulhai (deixai-vos baptizar), tirai da água a pureza que nela está escondida, a pérola de onde saiu a coroa da divindade» (citado por Edsman, p. 197).

Numa outra ocasião, discorrendo a respeito de ascetas e de monges,

87 A. Hilgenfeld, Der Künigssohn und die Perle *(Zeitschrift für wissenschaftliche*

Theologie, vol. 47, 1904, pp. 219-249); R. Reitzenstein, *Das iranische*

Erlösungsmysterium (Bonn, 1921), pp. 72 *sq.* (obra finda-mental); Edsman, *op.*

cit., p. 193, nota 4; Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis,* pp. 105 *sq.*

Santo Efrém compara a ascese a um «segundo baptismo»: tal como o caçador de pérolas deve mergulhar nu no oceano e abrir caminho por entre os monstros marinhos, assim também os ascetas penetram nus por entre os «homens deste mundo» (Edsman, p. 198). Além do simbolismo da nudez pode decifrar-se neste texto alusão aos monstros marinhos que espreitam o catecúmeno durante a sua imersão baptismal (ver o capítulo seguinte, pp. 203 *sq.).* A gnose está «escondida» e é difícil de atingir; o caminho da salvação está semeado de obstáculos. A pérola simboliza tudo

isto e outras coisas ainda; a sua aparição neste mundo fenomenal é miraculosa, a sua presença entre os seres caídos é paradoxal. A pérola significa o mistério do transcendente tornado sensível, a manifestação do Deus no Cosmos. Graças ao gnosticismo e à teologia cristã, este antigo símbolo da Realidade e da Vida-sem-Morte adquire novas valências: a alma imortal, o «Salvador salvo», o Cristo-Rei. Sublinhemos uma vez mais a *continuidade* das diversas significações da pérola, desde as mais arcaicas e elementares aos mais complexos simbolismos elaborados pela especulação gnóstica e ortodoxa.

147

Simbolismo e história

Baptismo; dilúvio e simbolismos aquáticos

Entre os poucos grupos de símbolos solidários do simbolismo que acabamos de apresentar, este último é *de* longe o mais vasto e complexo. Tentámos isolar a sua estrutura num trabalho anterior, ao qual nos permitimos remeter o leitor (cf. *Traité* d'Histoire des Religions, pp. 168 *sq.)* que aí encontrará as peças essenciais de um processo sobre as hierofanias aquáticas e, ao mesmo tempo, uma análise do simbolismo que as valoriza. Limitar-nos-emos aqui a alguns dos seus traços mais importantes.

As águas simbolizam a soma universal das virtualidades; elas são *fons et origo,* o reservatório de todas as possibilidades de existência. A imagem exemplar de toda a criação é a Ilha que subitamente se «manifesta» no meio das ondas. Em contrapartida, a imersão na água simboliza a regressão ao pré--formal, a reintegração no mundo indeferenciado da pré-existência. A imersão repete o gesto cosmogónico da manifestação formal; a imersão equivale a uma dissolução das formas. É por isso que o simbolismo das Águas implica tanto a Morte como o Renascimento. O contato com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado porque a dissolução é seguida de um «novo nascimento», por outro lado porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida. A cosmogonia aquática correspondem — a nível antropológico — as hilogenias, as crenças segundo as quais o género humano nasceu das Águas. Ao dilúvio

ou à submersão periódica dos continentes (mitos do tipo «Atlântida») corresponde, ao nível humano, a «segunda morte» da alma (a «humidade» e *leimon* dos Infernos, etc.) ou a morte iniciática pelo baptismo. Mas, tanto no plano cosmológico como no plano antropológico, a imersão nas águas equivale, não a uma extinção definitiva, mas a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma nova criação, de

uma nova vida ou de um homem novo, conforme se trate de um momento cósmico, biológico ou soteriológico. Do ponto de vista da estrutura, o «dilúvio» é comparável ao «baptismo», e a libação funerária às lustrações dos recém-nascidos ou aos banhos rituais primaveris que proporcionam saúde e fertilidade.

Em qualquer conjunto religioso em que se encontrem, as Águas conservam invariavelmente a sua função: elas desintegram, anulam as formas, «lavam os pecados», simultaneamente purificadoras e regeneradoras. O seu destino é preceder a Criação e reabsorvê-la, incapazes que são de ultrapassar a sua própria modalidade, ou seja de se manifestar em *formas.* As Águas não podem transcender a condição do virtual, dos germes e das latências. Tudo quanto é *forma* se manifesta sobre as Águas, destacando-se das Águas. Em contrapartida, desde que se destaca das Aguas, e deixa de ser virtual, toda a «forma» cai sob a lei do Tempo e da Vida; adquire limites, participa no futuro universal, submete-se à história, corrompe-se e acaba por se esvaziar da sua substância, a menos que se regenere através de imersões periódicas nas Águas e que repita o «dilúvio» com o seu corolário «cosmogónico». As lustrações e as purificações rituais com a água têm como finalidade a atualização fulgurante do momento intemporal *(in illo tempore)* em que se deu a criação; elas são a repetição simbólica do nascimento dos mundos ou do

«homem novo».

Um traço é aqui essencial: é que a sacralidade das Águas e a estrutura das cosmologias e dos apocalipses aquáticos *não poderiam ser integralmente revelados senão através do simbolismo aquático,* que é o único «sistema» capaz de integrar todas as revelações particulares das inúmeras hierofanias (ver nosso *Traité* p. 383). Esta lei é, de resto, a de

todo o simbolismo: é o *conjunto* simbólico que valoriza (e corrige!) as diversas significações das hierofanias. As «Águas da Morte», por exemplo, só revelam o seu sentido profundo na medida em que se conhece a estrutura do simbolismo aquático. Esta particularidade do simbolismo não deixa de ter consequências para a «experiência» ou para a «história» de um dado símbolo.

Recordando as linhas mestras do simbolismo aquático, tínhamos justamente em vista um ponto preciso: a nova valorização religiosa das Águas instaurada pelo cristianismo. Os Padres da Igreja não deixaram de explorar certos valores pré--cristãos e universais do simbolismo aquático, correndo o risco de os enriquecer de significações inéditas relacionadas com o drama histórico de Cristo. Algures apresentámos *(Traité,* p. 175) dois textos patrísticos relativos um aos valores soteriológicos da água,

outro ao simbolismo baptismal morte-renascimento: Para Tertuliano *(De baptismo, III-V)* a água foi em primeiro lugar «a sede do Espírito divino que a preferia então a todos os outros elementos... Foi à água, antes de mais, que foi ordenado que produzisse criaturas vivas... Foi a água a primeira a produzir o que tem vida, a fim de que o nosso espanto cessasse quando um dia ela desse à luz a vida no baptismo. Na formação do próprio homem, Deus empregou a água para consumar a sua obra... Toda a água natural adquire portanto, pela antiga prerrogativa com que foi distinguida na sua origem, a virtude de santificação no sacramento, desde que Deus seja invocado para esse efeito. Mal se pronunciam as palavras, o Espírito Santo, descido dos céus, paira sobre as águas que santifica pela sua fecundidade; as águas assim santificadas impregnam-se por seu turno de virtude santificante... O que outrora curava o corpo cura hoje a alma; o que dava saúde no tempo dá a salvação na eternidade...»

O «homem velho» morre por imersão na água e dá nasci-cimento a um novo ser regenerado. Este simbolismo é admiravelmente expresso por João Crisóstomo *(Homil. in Joh.,* XXV, 2) que, falando da multivalência simbólica do baptismo, escreve: «Ele representa a morte e a sepultura, a vida e a ressurreição... Quando mergulhamos a cabeça na água como num sepulcro, o homem velho é mergulhado, desaparece por completo;

quando saímos da água, o homem novo aparece simultaneamente.»

Como se vê, as interpretações dadas por Tertuliano e João Crisóstomo harmonizam-se perfeitamente com a estrutura do simbolismo aquático. Intervêm, portanto, nesta valorização cristã das Águas, certos elementos novos ligados a uma «história», neste caso a História santa. Os trabalhos recentes de P. Lundberg, Jean Daniélou e Louis Beirnaert mostraram amplamente a que ponto o simbolismo baptismal está saturado de alusões bíblicas1. Há, antes de mais, a valorização do baptismo como descida ao abismo das Águas para um duelo com o monstro marinho. Esta descida tem um modelo: o de Cristo no Jordão, que era ao mesmo tempo uma descida às Águas da Morte. «Cirilo de Jerusalém mostra-nos efetivamente a descida à piscina baptismal como descida às águas da morte, que são o habitat do dragão do mar, à imagem do Cristo entrando no Jordão, quando do seu baptismo para quebrar o poder do dragão lá escondido: «O dragão de Behemoth, segundo Job, escreve Cirilo, estava nas águas e recebia o Jordão nas suas fauces. Ora, como era preciso quebrar as cabeças do dragão, Jesus, tendo descido às águas, amarrou o (que é) forte com força, a fim de que nós adquiríssemos o poder de caminhar sobre os escorpiões e as serpentes. Etc.»2. E é ainda

Cirilo quem adverte o catecúmeno: «O dragão está à beira da estrada observando os que passam, tem cuidado, não te morda! Tu vais ao Pai dos espíritos mas é preciso passar por esse dragão». (cit. Beirnaert, p. 272). Como se verá dentro em pouco, esta descida e esta luta com o monstro marinho constituem uma prova iniciática verificada também noutras religiões.

1 P. Lundberg, La Typologie baptismale dans l'ancienne Église (UppsalaLeipzig,

-

1942); Jean Daniélou, S. J., *Sacramentam futuri. Études sur les origines de la*

typologie biblique (Paris, 1950), pp. 1320, 5585 e *passim; id., Bible* et *Liturgie*

-

-

(Paris, 1951), pp. 29-173; Louis Beirnaert, S. J., La Dimension mythique dans le

sacramentalisme chrétien *(Eranos-Jahrbuch,* 1949, Bd XVII, Zürich, 1950, pp.

255-286). Os belos livros de Lundberg e J. Daniélou contêm, além do mais, copiosas indicações bibliográficas.

2 J. Daniélou, *Bible et Liturgie,* pp. 58-59; ver também *Sacramentum futuri,* pp. 58

sq.; Lundberg, *op. cit.*, pp. 148 *sq.*

151

Vem em seguida a valorização do baptismo como *antytipos* do dilúvio. O Cristo, novo Noé, saído vitorioso das Águas, tornou-se chefe de uma outra raça (Justin, citado por Daniélou, *Sacramentum futuri,* p. 74). Assim o dilúvio figura tanto a descida às profundidades marinhas como o baptismo. Segundo Ireneu, ele é a imagem da salvação por Cristo e do julgamento dos pecadores (Daniélou, *Sacramentum futuri,* p. 72). «O dilúvio era portanto uma imagem que o baptismo acaba de realizar... Tal como Noé enfrentou o mar da morte, no qual a humanidade pecadora tinha sido afogada, e dele tinha emergido, também o novo baptizado desce à piscina baptismal para enfrentar o dragão do mar num combate supremo e daí sair vencedor...» *(ibid.,* p. 65).

Mas, ainda a propósito do rito baptismal, Cristo também é colocado em paralelo com Adão. O paralelo Adão-Cristo ocupa já um lugar considerável na teologia de S. Paulo. «Pelo baptismo, afirma Tertuliano, o homem recupera a semelhança com Deus» *(De bapt.,* V). Para S. Cirilo, «o baptismo não é apenas purificação dos pecados e graça da adopção, mas também antitipo da Paixão de Cristo» (citado por Daniélou, *Bible et Liturgie,* p. 61). A nudez baptismal também contém um significado ritual *e*

metafísico simultaneamente: é o abandono da «velha indumentária de corrupção e de pecado que o baptizado despe após Cristo, aquela com que Adão foi vestido a seguir ao pecado» (Daniélou, p. 55), mas também o regresso à inocência primitiva, à condição de Adão antes da queda. «Oh, coisa admirável! — escreve Cirilo — Vós estáveis nus diante de todos sem sentir vergonha. É que na verdade trazeis em vós a imagem do primeiro Adão, que estava nu no Paraíso, sem ter vergonha» (citado por Daniélou, *op. cit.*, p. 56).

O simbolismo baptismal não limita aí a riqueza das suas referências bíblicas e sobretudo das suas reminiscências paradisíacas, mas estes poucos textos bastam para o nosso objetivo. Tanto mais que aspiramos menos a um enunciado do simbolismo baptismal do que a um estado das inovações trazidas pelo cristianismo. Os Padres da Igreja primitiva encaravam o simbolismo quase unicamente como uma tipologia: preocupavam-se em descobrir correspondências entre os dois

Testamentos3. Os autores modernos inclinam-se para este exemplo: em vez de recolocar o simbolismo cristão no quadro do simbolismo «geral», universalmente confirmado pelas religiões do mundo não cristão, eles persistem em relacioná-lo unicamente com o Antigo Testamento.

Segundo estes autores, não seria o sentido geral e imediato do símbolo que dispararia no simbolismo cristão mas sim a sua valorização bíblica. A atitude explica-se perfeitamente. O progresso dos estudos bíblicos e tipológicos ao longo do último quarto de século, denota uma reacção contra a tendência para explicar o cristianismo pelos mistérios e gnoses sincretistas, uma reacção igualmente contra o «confusionismo» de certas escolas comparatistas. A liturgia e a simbólica cristãs ligam-se diretamente ao judaismo. O cristianismo é uma religião histórica, com raízes profundas noutra religião histórica: a dos Judeus. Por conseguinte, para explicar, ou melhor, compreender certos sacramentos ou certos simbolismos, basta procurar as suas «figuras» no Antigo Testamento. Na

3 Recordemos o sentido e o fundamento da tipologia. «O seu ponto de partida encontra-se no próprio Antigo Testamento. De fato, os Profetas anunciaram ao povo de Israel, no seu cativeiro, que Deus realizaria para ele, no futuro, obras semelhantes, e maiores ainda, às que tinha executado no passado. Assim haverá um novo dilúvio que aniquilará o mundo pecador e onde uma parte será reservada para inaugurar uma nova humanidade; haverá novo Êxodo em que Deus, pelo seu poder, libertará a humanidade cativa dos ídolos; haverá um novo

Paraíso onde Deus introduzirá o seu povo libertado. Isto constitui uma primeira

tipologia a que pode chamar-se escatológica, pois estes acontecimentos

vindouros são para os profetas os do fim dos tempos. Portanto o Novo

Testamento não inventou a tipologia. Apenas mostrou que ela estava realizada

em Jesus de Nazaré. Efetivamente, com Jesus os acontecimentos do fim, da

plenitude dos tempos, cumpriram-se. Ele é o novo Adão eom o qual chegaram

os tempos do Paraíso futuro. Nele está já realizada a destruição do mundo

pecador prefigurado pelo dilúvio. Nele está realizado o Êxodo verdadeiro, que

liberta o povo de Deus da tirania do demónio. A exortação apostólica utilizou a

tipologia como argumento para estabelecer a verdade da sua mensagem,

mostrando que Cristo continua e ultrapassa o Antigo Testamento: «Estas coisas

aconteceram em figura (typikôs) e foram escritas para nossa instrução» *(t Cor.,*

X, 11). É aquilo a que S. Paulo chama *consolatio Scripturarum.»* (J. Daniélou,

Bible et Liturgie, pp. 9-10).

perspetiva historicista do cristianismo, nada de mais natural do que isso: a

revelação teve uma *história;* a revelação primitiva, operada na aurora dos tempos, sobrevive ainda entre as nações, mas está meio esquecida, mutilada, corrompida; a única via de aproximação passa através da história de Israel: a revelação só foi plenamente conservada nos livros santos do Antigo Testamento. Como veremos melhor mais adiante, o judaico-cristianismo esforça-se por não perder contato com a história santa que, ao contrário da «história» de todas as outras nações, é a única *real* e a única com um significado: pois é o próprio Deus quem a faz. Preocupado antes de mais em ligar-se a uma *história* que fosse ao mesmo tempo uma *revelação,* atentos para não serem confundidos com os «iniciados» das diversas religiões com mistérios e com as múltiplas gnoses que pululavam no fim da antiguidade, os Padres da Igreja eram obrigados a isolar-se nesta posição polémica: a recusa de todo o «paganismo» era indispensável ao triunfo da mensagem de Cristo. Podemos perguntar-nos se esta atitude polémica continua a impor-se nos nossos dias tão rigorosamente. Não falamos como teólogos: não temos a sua responsabilidade nem a sua competência. Mas para alguém que não se sente responsável pela fé dos seus semelhantes, é evidente que o simbolismo judaico-cristão do baptismo não contradiz de modo nenhum o simbolismo aquático universalmente difundido. Tudo lá está: Noé e o

dilúvio têm como par, em inúmeras tradições, o cataclismo que pôs termo a uma «humanidade» («sociedade») com excepção de um só homem que se tornará o Antepassado mítico de uma nova humanidade: As «Águas da Morte» são um leitmotiv das mitologias paleo-orientais, asiáticas e oceânianas. A água «mata» por excelência: ela dissolve, anula todas as formas. Justamente por isso ela é rica em «germes», criadora. O simbolismo da nudez ritual equivale à integridade e à plenitude; o «Paraíso» implica a ausência de «vestuário», ou seja a ausência da «usura» (imagem arquetípica do Tempo). Quanto à nostalgia do Paraíso ela é universal, se bem que as suas manifestações variem quase indefinidamente (cf. também *Traité,* pp. 327 *sq.).* Toda a nudez ritual implica um modelo intemporal, uma imagem paradisíaca.

154

Os monstros do abismo encontram-se em muitas tradições: os Heróis, os Iniciados, descem aos abismos para enfrentar monstros marinhos; esta é uma prova tipicamente iniciática. É certo que as variantes abundam: por vezes os dragões montam guarda a um «tesouro» imagem sensível do sagrado, da realidade absoluta; a vitória ritual (=iniciática) contra o monstro-guarda equivale à conquista da imortalidade (cf. *Traité,* pp. 182 *sq.*, 252 *sq.).* O baptismo é, para o cristão,

um sacramento porque foi instituído por Cristo. Mas nem por isso deixa de ir buscar o ritual iniciático da prova (= luta contra o monstro), da morte e da ressurreição simbólicas (= nascimento do homem novo). Não estamos a dizer que o judaísmo ou o cristianismo foram buscar de «empréstimo» tais mitos e tais símbolos às religiões dos povos vizinhos; isso não era necessário; o judaísmo herdava uma pré-história ou uma longa história religiosa onde todas essas coisas já existiam. Nem era sequer necessário que este ou aquele símbolo fosse conservado «desperto», na sua integridade, pelo judaísmo: bastava que um grupo de imagens sobrevivesse, mesmo que obscuramente, desde os tempos anteriores a Moisés: tais imagens eram capazes de recuperar, em qualquer momento, uma forte atualidade religiosa.

Certos Padres da Igreja primitiva avaliaram o interesse da correspondência entre as imagens arquetípicas propostas pelo cristianismo e as Imagens que são o bem comum da humanidade. «Um dos seus cuidados mais constantes é precisamente o de manifestar aos que não crêem a correspondência entre os grandes símbolos imediatamente expressivos e persuasivos para a psiqué, e os dogmas da religião nova.» Aos que negam a ressurreição dos mortos, Teófilo de Antioquia chama-lhes a atenção para os sinais que Deus coloca ao seu

alcance nos grandes fenómenos da natureza: começo e fim das estações, dos dias e das noites. Chega a dizer: «Não há uma ressurreição para as sementes e para os frutos?» Para Clemente de Roma, «o dia e a noite mostram-nos a ressurreição: a noite morre, o dia nasce; o dia acaba e chega a noite» (Beirnaert, *op. cit.*, p. 275). Para os apologetas cristãos as Imagens estavam carregadas de signos e de mensagens; elas *mostravam* o

sagrado por intermédio dos ritmos cósmicos. A revelação trazida pela fé não destruía as significações «primárias» das Imagens: juntava-lhes simplesmente um novo valor. Sem dúvida que para o crente este novo significado eclipsava os outros: *só* ele valorizava a Imagem, a transfigurava em revelação. Era a ressurreição de Cristo que importava, e não os «indícios» que se podiam ler na natureza; na maior parte dos casos, não se compreendiam os «sinais» senão depois de ter encontrado, no fundo da alma, a fé. Mas o mistério da fé interessa a experiência cristã, a teologia e a psicologia religiosa e ultrapassa a nossa investigação; na perspetiva que escolhemos, apenas uma coisa importa: *que toda a nova valorização foi sempre condicionada pela própria estrutura da Imagem*, ao ponto que pode dizer-se de uma Imagem que ela *espera* o cumprimento do seu sentido.

Procedendo a uma análise das Imagens baptismais, o R. P. Beirnaert reconhece «uma relação entre as representações dogmáticas, as simbolizações da religião cristã e os arquétipos ativados pelos símbolos naturais. De que maneira, aliás, os candidatos ao baptismo poderiam compreender as imagens simbólicas que lhes são propostas se elas não respondessem à sua expetativa obscura?» *(op. cit.*, p. 276). O autor não se admira que «muitos católicos tenham reencontrado o caminho da fé através de tais experiências» *(ibid.).* Bem entendido, retoma o R. P. Beirnaert, a experiência dos arquétipos não tem nada a ver com a experiência da fé: «Podemos encontrar-nos num comum reconhecimento da relação dos símbolos religiosos com a psiqué e classificarmo-nos no entanto em crentes e não crentes.

É porque a fé é uma coisa diferente deste reconhecimento [...].

O ato de fé opera portanto no mundo das representações arquetípicas, uma divisão. Doravante a serpente, o dragão, as trevas, Satanás,

designam aquilo a que se renuncia. Reconhece-se como únicas representações capazes de mediatizar a salvação, as que são propostas como tais pela comunidade histórica» *(ibid.*, p. 277).

Imagens arquetípicas e simbolismo cristão

E, todavia, o R. P. Beirnaert reconhece-o, mesmo se as imagens e o

simbolismo do sacramentalismo cristão não remetem o crente «antes de mais a mitos e a arquétipos imanentes, mas à intervenção da potência divina na história, este sentido novo não deve fazer desconhecer a permanência do sentido antigo. Retomando as grandes figuras e as simbolizações do homem religioso natural, o cristianismo retomou também as suas virtualidades e os seus poderes sobre a psiqué profunda. A dimensão mítica e arquetípica, pelo fato de estar desde agora subordinada a uma outra, nem por isso é menos real. O cristão pode muito bem ser um homem que renunciou a procurar a sua salvação espiritual nos mitos e na única experiência dos arquétipos imanentes mas isso não quer dizer que tenha renunciado a tudo o que significam e efetuam os mitos e as simbolizações para o homem psíquico, para o microcosmos [...]: A retomada, por Cristo e pela Igreja, das grandes imagens que são o sol, a lua, a madeira, a água, o mar, etc., significam uma evangelização das potências afetivas assim designadas. Não deve reduzir-se a Encarnação apenas à tomada da carne. Deus chegou a intervir até ao inconsciente coletivo para o salvar e para o realizar. Cristo desceu aos Infernos. Como poderá pois esta salvação atingir o nosso inconsciente se ela não lhe fala na sua linguagem, se não retoma as suas categorias?» (L. Beirnaert, pp. 284-285).

Este texto traz elementos precisos e importantes para as relações existentes entre os simbolismos «imanentes» e a fé. Como dissemos, o problema da fé é estranho às presentes considerações. Há, todavia, um dos seus aspetos que nos interessa: a fé cristã está suspensa de uma revelação *histórica:* é a manifestação de Deus no Tempo que assegura, aos olhos do cristão, a validade das Imagens e dos símbolos. Mostrámos que o simbolismo aquático «imanente» *e* universal não foi abolido nem desarticulado em consequência das interpretações locais e históricas judaico-cristãs do simbolismo baptismal. Para o exprimir de uma maneira

um pouco simplista: a história não consegue modificar radicalmente a estrutura de um simbolismo «imanente». A história acrescenta continuamente novas significações, mas estas não destroem a estrutura do símbolo. Ver-se-a mais adiante que consequências daí decorrem para o problema da filosofia da história e da morfologia da cultura. Para já, detenhamo-nos em alguns exemplos.

Falámos (pp. 55 *sq.)* do simbolismo da Árvore do Mundo. O cristianismo utilizou, interpretou, alargou este símbolo. A Cruz, feita da madeira da Árvore do Bem e do Mal, substitui a Árvore Cósmica; o próprio Cristo é descrito como uma Árvore (Orígenes). Uma homilia do pseudo-Crisóstomo evoca a cruz como uma árvore que sobe da terra aos céus.

Planta imortal, ela ergue-se no centro do Céu e da Terra: firme sustentáculo do universo, elo de todas as coisas, suporte de toda a terra habitada, entrelaçamento cósmico, contendo em si toda a variedade da natureza humana... «E a liturgia bizantina canta ainda hoje, no dia da exaltação da Santa Cruz, a árvore da vida plantada no Calvário, a árvore sobre a qual o Rei dos séculos operou a nossa salvação», a árvore que, «saindo das profundezas da Terra», «se elevou no centro da Terra e santifica até aos confins do universo»4. A Imagem da Árvore Cósmica conserva-se espantosamente pura. Muito provavelmente o protótipo dever-se-ia procurar na Sabedoria que, segundo os *Provérbios,* III, 18, «é uma árvore de vida para os que a apreendem». Esta Sabedoria, comenta o Padre de Lubac *(op. cit.*, p. 71), «para os Judeus será a Lei; para os cristãos será o Filho de Deus.» Outro protótipo provável, a árvore vista em sonhos por Nabucodonosor (Livro de Daniel, IV, 7-15): «Vi no meio da Terra uma árvore de grande altura, etc.»

O R. P. de Lubac concorda que, tal como o símbolo da Árvore Cósmica das tradições indianas, a Imagem da Cruz = = Árvore do Mundo, prolonga no cristianismo um «velho mito universal» *(op. cit.*, p. 75). Mas

4 Henri de Lubac, Aspets da Botalhiszne (Paris, 1951), pp. 57, 66-67. Acerca deste problema ver R. Bauerreisse, Arbor Vitae. « *Lebensbaunz*» und reine

Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtunz cies *Abendlandes* (Munich, 1938,

Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie, III),

apressa-se a pôr em evidência as inovações trazidas pelo cristianismo. Vê-se, por exemplo, na continuação da homilia do pseudo-Crisóstomo, que o Universo é a Igreja: «ela é o novo macrocosmos, a que é análoga, em miniatura, a alma cristã» *(ibid.*, p. 77). E quantas outras diferenças saltam aos olhos entre Buda e Cristo, entre o pilar de Sanehi e a Cruz *(ibid.*, pp. 77 *sq.).* Estando completamente convencido de que a utilização, pelo budismo e pelo cristianismo, de tal Imagem «não passa, afinal, de um fato ide *linguagem»* (p. 76), o eminente teólogo parece exagerar a importância das especificidades históricas: «Mas toda a questão reside em saber quais são, em cada caso, o género e o grau de originalidade da «versão particular» *(ibid.*, p. 169, n. 101).

Residirá aí efetivamente todo o problema? Estaremos de fato condenados a contentar-nos unicamente com a análise exaustiva •das «versões particulares», que representam, no fim de contas, uma história local? Não teremos nenhum meio de abordar a Imagem, o símbolo, o arquétipo na sua própria estrutura, nessa *totalidade* que abarca todas as «histórias» sem no entanto as confundir? Numerosos textos patrísticos e

litúrgicos comparam a Cruz a uma escada, a uma coluna ou a uma

-

montanha (Lubac, pp. 64-68). Estas imagens são, como bem se sabe, fórmulas universalmente confirmadas do «Centro do Mundo». Foi como símbolo do Centro do Mundo que a Cruz foi assimilada à Arvore Cósmica. É a prova de que *a Imagem do Centro se impunha naturalmente* ao espírito cristão. E por meio da Cruz (= Centro) que se realiza a comunicação com o Céu e que, ao mesmo tempo, o Universo inteiro é «salvo» (ver mais atrás na página 55). Ora, *a noção de «salvação» não faz mais do que retomar e completar as noções de renovação perpétua e de regeneração cósmica, de fecundidade universal e de sacralidade, de realidade absoluta e, afinal, de imortalidade, todas elas noções que coexistem no simbolismo da Árvore do Mundo* (cf. nosso *Traité,* pp. 234 *sq.).*

Que nos compreendam bem: não contestamos a importância da história e, no caso do judaico-cristianismo, da fé, para julgar no seu justo valor este ou aquele símbolo *tal como era compreendido e vivido numa*

cultura definida; insistiremos nisso até, mais adiante. Mas não é «situando» um símbolo na sua própria história que se resolverá o

problema essencial, a saber: o que nos revela não uma «versão particular» dc uni símbolo mas a *totalidade* de um simbolismo. Desde já se vê que as diversas significações de um símbolo se encadeiam, são solidárias à maneira de um sistema; as contradições que se podem distinguir entre as diversas versões particulares não são na maioria das vezes, senão aparentes: resolvem-se desde que se considere o simbolismo no seu conjunto, que se isole a sua estrutura. Qualquer nova valorização de uma Imagem arque-típica coroa e consome as antigas: a «salvação», revelada pela Cruz, não anula os valores pré-cristãos da Árvore do Mundo, símbolo por excelência da *renovatio* integral; pelo contrário, a Cruz vem coroar todas as outras valências e significações5. Notemos, uma vez mais, que esta nova valorização trazida pela identificação Árvore Cósmica = Cruz, teve lugar *na* história c através de um acontecimento histórico: a Paixão de Cristo. Vê-lo-emos em breve: a grande originalidade do judaico-cristianismo foi a transfiguração da História em teofania.

5 O simbolismo foi reforçado pelo fato de a Árvore da Vida aparecer ao lado do Veado (nas ornamentações dos baptistérios), sendo este também uma imagem arcaica da renovação cíclica (cf. Henri-Charles Puech, Le Cerf et le Serpent, *Cahiers archéologiques,* IV, 1949, pp. 17-60, especialmente pp. 29 *sq.).* Ora, na

China proto-histórica, no Altai, em certas culturas da América central e do Norte

(sobretudo entre os Mayas e os Pueblo), o veado é um dos símbolos da criação

contínua e da *renovatio,* justamente por causa da renovação periódica das suas

hastes; cf. C. Hentze, Comment il faut lire l'iconographie d'un vase en bronze

chinois de la période Chang '(Conferente I. S. M. E. O., vol. I, Roma, 1951, pp. 1-60), pp. 24 *sq.; id., Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der*

Shang-Zeit (Antwerpen, 1951), pp. 210 *sq.* Nas traduções gregas o veado

renova-se comendo serpentes e matando a sede, sem demora, nas águas de

uma fonte: a armação cai e o veado fica rejuvenescido cinquenta ou quinhentos

anos (ver as referências em Puech, p. 29). A inimizade do veado e da serpente é

de ordem cosmológica: o veado está em relação com o fogo e a aurora (China,

Altai, América, etc.); a serpente é uma das Imagens da Noite e da vida larvar,

subterrânea. Mas a serpente é também um símbolo de renovação periódica, se

bem que a outro nível. De fato a oposição veado (ou águia) serpente é mais a

imagem dinâmica de um «par de opostos» que interessa reintegrar.

Eis um outro exemplo: sabe-se que o xamã desce aos Infernos para procurar e trazer a alma do doente que foi arrebatada pelos demónios6. Orfeu desce também aos Infernos para trazer sua mulher, Euridice, que morrera. Existem mitos análogos noutros sítios: na Polinésia, na América do Norte, na Ásia central (aqui o mito é parte constitutiva de uma literatura oral de estrutura xamânica), conta-se que um herói desce aos Infernos para recuperar a alma da esposa morta; vence nos mitos polinésios e centro-asiáticos, conhece o mesmo fracasso que Orfeu nos mitos norte-americanos. Não nos apressemos a tirar uma conclusão à toa. Registemos apenas um pormenor: Orfeu é o cantor domador de feras, o médico, o poeta e o civilizador; em resumo ele reúne exatamente as funções que cabem ao xamã das «sociedades primitivas». Este é mais do que curandeiro e especialista das técnicas extáticas: ele é também o amigo e senhor das feras, imita as suas vozes, transforma-se em animal; é, além disso, cantor, poeta, civilizador. Sublinhemos, enfim, que Jesus também desce aos Infernos para salvar Adão, para restaurar a integridade do homem caído pelo pecado (e uma das consequências da queda do homem foi justamente a perda do seu poder sobre os animais).

Teremos nós o direito (de considerar Orfeu como um «xamã» e de

considerar a descida de Cristo aos Infernos como descidas semelhantes dos xamãs em êxtase? Tudo se opõe a isso: nas diversas culturas e religiões — siberiana ou norte-americana, grega, judaico-cristã — estas descidas são valorizadas de maneiras muito diferentes. É inútil insistir nestas diferenças que saltam à vista. Mas um elemento permanece imutável e não deve perder-se de vista: é a persistência do motivo da descida aos Infernos *empreendida para a salvação de uma alma;* a alma de um doente qualquer (xamanismo *strito sensu),* da esposa (mitos gregos, norte-americanos, polinésios, centro-asiáticos) da humanidade inteira (Cristo), pouco nos importa para já. A descida, desta vez, não é apenas iniciática e empreendida para uma vantagem pessoal: ela tem um fim «salvifico»: «morre-se» e «ressuscita-se» não já para terminar uma

6 Para tudo isto ver nosso livro Le Chamanisme et les techniques archaiques de

l'extase (Paris, 1951).

iniciação adquirida, mas para salvar uma alma. Uma nota nova carateriza o arquétipo da iniciação: a morte simbólica não serve unicamente para a própria perfeição espiritual (ou seja, em definitivo a conqulsta da imortalidade), mas realiza-se para a salvação dos *outros.* Não pretendemos de modo algum mostrar no xamã primitivo ou no Orfeu

norte-americano ou polinésio a pré-figuração de Cristo. Verificamos apenas que o arquétipo da iniciação contém também esta valência da «morte» (= descida aos Infernos) em proveito de um outro. (Notemos de passagem que a sessão xamânica, durante a qual se verifica a «descida aos Infernos», equivale a uma experiência mística; o xamã está «fora de si», a sua alma deixou o corpo.)

Uma outra experiência xamânica fundamental é a da ascensão celeste: por meio da Árvore Cósmica, plantada no «Centro do Munido», o xamã penetra no Céu e aí encontra o deus supremo. Todos os místicos como se sabe, utilizam o simbolismo da ascensão para representar a elevação da própria alma humana e a união com Deus. Nada permite identificar a ascensão celeste do xamã com as ascensões de Buda, de Maomé ou de Cristo: o próprio conteúdo das experiências extáticas respetivas é diferente. O que não impede que a noção de transcendência se exprima universalmente por uma Imagem de elevação, e que a experiência mística, seja qual for o berço religioso, implique sempre uma ascensão celeste. Melhor: certos êxtases xamânicos fazem intervir experiências (óticas que se assemelham, a ponto de se confundirem, com experiências similares dos grandes místicos históricos (índia, Extremo-Oriente, mundo mediterrânico, cristianismo).

Segundo os Padres da Igreja, a vida mística consiste num regresso ao

Paraíso7. Uma das caraterísticas da restauração paradisíaca será justamente o domínio dos animais, que constitui já o privilégio dos xamãs e de Orfeu. Ora, a reintegração do Paraíso encontra-se nos místicos arcaicos e primitivos que se tem por hábito englobar sob a designação de

7 Ver Dom Stolz, *Théologie de la mystique;* J. Daniélou, *Sacramentum futuri.* Trata-se antes de mais de uma antecipação, pois a plenitude da reintegração do

Paraíso só será realizada depois da morte.

xamanismo. Mostrámos algures que o transe xamânico restabelece a situação de homem primordial: durante o seu transe, o xamã recupera a existência paradisíaca dos Primeiros Humanos, que não estavam separados de Deus. De fato as tradições falam-nos de um tempo mítico em que o homem comunicava diretamente com os deuses celestes; escalando uma montanha, uma árvore, uma liana, etc., os Primeiros Homens podiam subir realmente e sem esforço, ao Céu. Os deuses, por seu turno, desciam regularmente à terra para se misturarem com os Humanos. Em consequência de um acontecimento mítico qualquer (geralmente uma falta ritual), as comunicações entre o Céu e a Terra foram cortadas (a Árvore, a liana, foram cortadas, etc.), e o Deus retirou-se para o fundo do Céu. (Em inúmeras tradições esta retirada do Deus celeste traduziu-se pela sua transformação posterior em *deus otiosus.)*

Mas o xamã, por meio de uma técnica de cujo segredo é detentor, consegue restabelecer — provisoriamente e só para seu uso particular — as comunicações com o Céu e retomar o diálogo com o Deus. Por outras palavras, consegue abolir a história (todo o tempo que decorreu após a «queda», após a ruptura das comunicações diretas entre Céu e Terra); *volta para trás,* reintegra a condição paradisíaca primordial. Esta reintegração de um *illud tempus* mítico opera-se no êxtase: o êxtase xamânico pode ser considerado quer como condição, quer como consequência da recuperação da condição paradisíaca. Em qualquer dos casos é evidente que a experiência mística dos «primitivos» está dependente também da reintegração extática do «Paraíso»8.

Não se trata de explicar a mística judaico-cristã pelo xamanismo, nem de identificar «elementos xamânicos» no cristianismo. Mas existe um ponto cuja importância não pode escapar a ninguém: a experiência

8 Não se pode, bem entendido, reduzir a experiência extática do xamanismo a esse «regresso ao Paraíso»: uma quantidade de outros elementos se encontram nela. Tendo dedicado um livro tinteiro a este problema extremamente complexo, não pensamos ser necessário retomar uma vez mais a discussão. Notemos no entanto que a iniciação xamânica consiste numa experiência extática de morte e de ressurreição, experiência decisiva que se encontra em

todas as místicas históricas, inclusivé a mística cristã.

163

mística dos «primitivos», tal como a vida mística dos cristãos, implica a recuperação da condição paradisíaca primordial. *A equivalência vida mística = regresso ao Paraíso não é portanto um hapax judaico-cristão, criado pela intervenção de Deus na história; é um «dado» humano universal de incontestável antiguidade.*

Notemos, ainda aqui, que a «intervenção de Deus na história», ou seja a revelação divina feita *no Tempo,* retoma e reforça uma «situação atemporal». A revelação que o judaico-cristianismo recebe unicamente num tempo histórico que nunca mais se repete e que chega a fazer dela uma história de sentido único, a humanidade arcaica conserva-a nos mitos; e todavia, tanto a experiência mística dos «primitivos» como a vida mística dos cristãos se traduzem pelo mesmo arquétipo: a reintegração .do Paraíso original. Vê-se bem que a história, no caso a História Santa, não inovou nada: tanto nos primitivos como nos cristãos, é sempre um regresso parodoxal *in illud tempus,* um «salto para trás» abolindo o tempo e a história, que constitui a reintegração mística do Paraíso.

Por conseguinte o simbolismo bíblico e cristão, se bem que carregado de um conteúdo histórico ao fim e ao cabo «provinciano» —

pois toda a história local é provinciana em relação à história universal considerada na sua totalidade — permanece todavia universal, como todo o simbolismo coerente. Podemos mesmo perguntar-mo-nos se a «acessibilidade» do cristianismo não é devida em grande parte ao seu simbolismo; se as Imagens universais que ele vai buscar por seu turno não facilitaram consideravelmente a difusão da sua mensagem. Pois urna questão perturba desde logo o não-cristão: como é que uma história local — a história do povo judeu e das primeiras comunidades judaico-cristãs — pode pretender tornar-se modelo de toda a manifestação divina no Tempo concreto, histórico? Cremos ter esboçado a resposta; a história santa, se bem que seja, aos olhos de um observador estranho, uma história local, é igualmente uma história exemplar pois ela retoma e torna perfeitas Imagens trans-temporais.

De onde vem então essa impressão irresistível, sentida sobretudo pelos não-cristãos, de que o cristianismo fez *inovações* em relação à

religiosidade anterior? Para um Hindu simpatizante do cristianismo, a inovação mais espantosa (se se deixar de parte a mensagem ou a divindade de Cristo) consiste na valorização do Tempo, e finalmente na *salvação* do Tempo e da História9. Renuncia-se à reversibilidade do

Tempo cíclico, impõe-se um Tempo irreversível porque, desta vez, as hierofanias manifestadas pelo Tempo já não são susceptíveis de repetição: Foi uma só vez que Cristo viveu, foi crucificado e ressuscitou. Daí uma plenitude do instante, a ontologização do Tempo: o Tempo consegue *ser,* o que significa que deixa de tornar-se, que se transforma em eternidade. Notemos desde já que não é qualquer momento temporal que roça a eternidade, mas apenas o «momento favorável», o instante transfigurado por uma revelação (que se chame ou não a este «momento favorável» *káiros).* O Tempo torna-se um valor na medida em que Deus se manifesta através dele, confere-lhe um significado trans-histórico e uma intenção soteriológica: pois, em cada nova intervenção de Deus na história, não se tratava sempre do problema da salvação do homem, isto é, de qualquer coisa que não tem nada a ver com a história? O Tempo torna-se plenitude pelo próprio fato da encarnação do Verbo divino; mas este mesmo fato transfigura a história. Como poderia ser vão e vazio o Tempo que *viu* Jesus nascer, sofrer, morrer e ressuscitar? Como poderia ela ser reversível e susceptível de se reptir *ad infinitum?*

Do ponto de vista da história das religiões, o judaico-cristianismo apresenta-nos a hierofania suprema: *a transfiguração do acontecimento histórico em hierofânia.* Trata-se de qualquer coisa mais do que da

hierofanização do Tempo, pois o Tempo sagrado é familiar a todas as religiões. Desta vez é o acontecimento histórico em si que revela o máximo de trans-historicidade: Deus não intervém apenas na história, como era o caso do judaismo; ele encarna num ser histórico para sofrer uma existência historicamente condicionada; aparentemente Jesus de

9 Ver a conferência de Henri-Charles Puech, Temps, Histoire et Mythe dans le

christianisme des premiers siècles (in *Proceedings of the VIM Congress for the*

History of Religions, Amsterdam, 1951, pp. 33-52); cf. também nosso *Mythe de*

l'Éternel Retour, pp. 152 *sq.* e Karl Meaning in History (Chicago, 1949).

Nazaré não se distingue em nada dos seus contemporâneos da Palestina. Exteriormente o divino saiu. ocultou-se da história: nada deixa entrever na fisiologia, na psicologia ou na «cultura» de Jesus o próprio Deus Pai; Jesus come, digere, sofre com a sede e o calor como qualquer outro judeu da Palestina. Mas, na realidade, este «acontecimento histórico» que constitui a existência de Jesus é uma teofania total; nela existe como que um esforço audacioso *para salvar o acontecimento histórico* em si próprio, concedendo-lhe o máximo de ser.

A despeito do valor dado ao Tempo e à História, o judaico--

cristianismo não desemboca no historicismo mas numa teologia da História. Não é por si próprio que o acontecimento é valorizado; é unicamente por causa da revelação que ele comporta, revelação que o precede e o transcende. O historicismo em si é um produto de decomposição do cristianismo; não pôde constituir-se senão na medida em que se tinha perdido a fé numa trans-hitoricidade do acontecimento histórico.

E todavia um fato há que permanece: o cristianismo esforça-se por *salvar* a história; em primeiro lugar porque atribui valor ao tempo histórico, em seguida porque, para o cristão, o acontecimento histórico, permanecendo tal como é, torna-se capaz de transmitir uma mensagem trans-histórica: todo o problema consiste em decifrar esta mensagem. Pois, após a reencarnação de Cristo, supõe-se que o cristão vá procurar as intervenções de Deus não só no Cosmos (chamando em seu auxílio as hierofanias cósmicas, Imagens e símbolos), mas igualmente nos acontecimentos históricos. A empresa nem sempre é fácil; decifram-se sem demasiada dificuldade os «sinais» da presença divina no Cosmos, mas «sinais» semelhantes estão também camuflados na História.

De fato, o cristão admite que, após a Encarnação, o milagre deixa de ser facilmente reconhecível; tendo o maior «milagre» sido justamente a

Encarnação, tudo o que *se manifestava claramente como milagre,* antes de Jesus Cristo, deixa de ter sentido e utilidade depois da vinda de Cristo. Existe, bem entendido, uma série ininterrupta de milagres aceites pela Igreja, mas todos foram válidos como dependentes de Cristo, e não

devido à sua qualidade intrínseca de «milagre». (Sabe-se que a Igreja distingue com cuidado os milagres devidos à «magia» e ao «demónio», dos que são concedidos pela graça). A existência e a validade dos milagres aceites pela Igreja, deixam todavia em aberto o grande problema da *irrecognoscibilidade* do maravilhoso no mundo cristão; pois podemos muito bem encontrar-nos muito perto de Cristo, *imitá-lo* sem disso manifestar qualquer sinal visível: pode *imitar-se Cristo vivendo a sua vida histórica,* aquela que, aparentemente, se assemelhava à existência 'de toda a gente. Em suma, o cristão é levado a abordar todo o acontecimento histórico com «receio e temor»; pois que a seus olhos o mais banal acontecimento histórico, ao mesmo tempo que continua a ser *real* (quer dizer: historicamente condicionado), pode esconder uma nova intervenção de Deus *na* história; em todo o caso este acontecimento pode ter um significado trans-histórico, talvez carregado 'de uma mensagem.

Por conseguinte, para o cristão, a vida histórica em si própria pode tornar-se gloriosa: testemunha, a vida de Cristo e dos Santos. Com o cristianismo

o Cosmos e as Imagens já não são os únicos encarregados de representar

e de revelar — existe, além disso a «pequena história», a que foi feita por

acontecimentos aparentemente destituídos de significado10.

10 As expressões «história» e «histórico» podem originar muita confusão: por um

lado indicam tudo o que *é concreto* e *autêntico* numa existência humana, por

oposição à existência não-autêntica constituída por evasões e automatismos de

toda a espécie. Por outro lado, nas diversas correntes historicistas e

existencialistas, as expressões «história» e «histórico» parecem implicar que a

existência humana não é autêntica senão na medida em que é reduzida *à*

tomada de consciência do seu momento histórico. É a esta última significação,

totalitária, da história que nos referimos quando nos opomos aos

«historicismos». Parece-nos, com 'efeito, que a autenticidade de uma existência

não pode limitar-se consciência ida sua própria historicidade: não podem

considerar-se como «evasão» e «não-autenticidade» as experiências

fundamentais do amor, da angústia, do sagrado, da emoção estética, da

contemplação, da alegria, da melancolia, etc., utilizando cada uma delas um

ritmo temporal que lhe é próprio, e concorrendo todas para constituir aquilo a

que poderia chamar-se o *homem integral,* que não se recusa ao seu momento histórico mas que também não se deixa identificar com ele.

167

Sem dúvida. Mas não deve perder-se de vista que o crlstianismo interveio na história para a abolir; a maior esperança do cristão é a segunda vinda de Cristo, que porá fim a toda u História. De um certo ponto de vista, para cada cristão, individualmente, este fim e a eternidade que o seguirá, o paraíso reencontrado, podem realizar-se *imediatamente. Esse tempo* anunciado por Cristo é já acessível e, para aquele que o recuperou, a história deixa de existir. A transformação do Tempo em Eternidade começou com os primeiros crentes. Mas esta transformação paradoxal do Tempo em eternidade não é propriedade exclusiva do cristianismo. Encontrámos a mesma concepção e o mesmo simbolismo na índia (mais atrás p. 106). A *ksana* corresponde o *káiros:* tanto um como outro pode tornar-se o «momento favorável» pelo qual se «sai do tempo» e se chega à eternidade. . Em última instância, pede-se ao cristão que se torne contemporâneo de Cristo: o que implica uma existência concreta, na história, e a contemporaneidade da exortação, da agonia e da ressurreição de Cristo.

Símbolos e culturas

A história de um simbolismo é um estudo apaixonaste e aliás completamente justificado, pois é a melhor introdução ao que se designa por filosofia da cultura. As Imagens, os arquétipos, os símbolos são diversamente vividos e valorizados: o produto destas atualizações múltiplas constitui, em grande parte, os «estilos culturais». Em Ceram, nas ilhas Molucas, e em Eleusis reencontram-se as aventuras míticas de uma jovem primordial: Hainuwele e Kore Persefona11. Do ponto de vista da estrutura, os seus mitos assemelham-se: e todavia que diferença entre as culturas grega e ceramiana! A morfologia da cultura, a filosofia dos estilos

11 Ver Ad. E. Jensen, *Hainuwele, Volkserzühlungen von der Molukken-Insel Ceram*

(Frankfurt-a-Mein, 1939); *id., Die Drei Ströme* Leipzig, 1948), pp. 277 *sq.;* C. C. Juno

e Karl Kerényi, *Das götlichen Mädchen (Albae Vigilae*, Heft, 8-9, Amsterdam, 1941).

interessar-se-ão sobretudo pelas formas particulares tomadas pela Imagem da Jovem na Grécia e nas ilhas Molucas. Mas se, na qualidade de formações históricas, estas culturas deixaram de ser intercambiáveis, estando já constituídas nos seus próprios estilos, são no entanto comparáveis ao nível das Imagens e dos símbolos. É justamente esta perenidade e esta universalidade dos arquétipos que «salvam» em última

instância as culturas, tornando ao mesmo tempo possível uma filosofia da cultura que seja mais do que uma morfologia ou uma história dos estilos. Toda a cultura é uma «queda na história»; e é, simultaneamente, limitada. Não nos 'deixemos iludir pela incomparável beleza, pela nobreza e perfeição da cultura grega; também ela não é universalmente válida *como fenómeno histórico:* tente-se, por exemplo, revelar a cultura grega a um Africano ou a um Indonésio: não será decerto o admirável «estilo» grego que lhes transmitirá a mensagem, mas as Imagens que o Africano ou o Indonésio redes-cobrirão nas estátuas ou nas obras-primas da literatura clássica. O que, para um Ocidental, é *belo e verdadeiro* nas *manifestações históricas* da cultura antiga, não tem valor para um habitante da Oceania; porque, manifestando-se em estruturas e estilos condicionados pela história, as culturas limitaram-se. Mas as Imagens que as precedem e a informam permanecem eternamente vivas e universalmente acessíveis. Um Europeu dificilmente admitirá que o valor espiritual geralmente humano e a mensagem profunda de uma obra-prima grega, a *Vénus de Milo*, por exemplo, não reside, para três quartas partes da humanidade, na perfeição formal da estátua, mas na Imagem da Mulher que ela revela. E, portanto, se não conseguirmos ter em conta esta simples verdade de fato, não há esperança nenhuma de podermos esboçar um diálogo útil com um não-Europeu.

Em suma, é a presença das Imagens e dos símbolos que conserva as culturas «abertas»: a partir de qualquer cultura, tanto australiana como ateniense, as situações-limite do homem são 'perfeitamente reveladas graças aos símbolos que sustentam estas culturas. Se se negligenciar este fundamento espiritual único dos diversos estilos culturais, a filosofia da

,

cultura será condenada a ficar como um estudo morfológico e histórico,

sem nenhuma validade para a condição humana em si. Se as Imagens não fossem ao mesmo tempo uma «abertura» para o transcendente, acabar-se-ia por asfixiar em qualquer cultura por maior e mais admirável que a possamos supor. A partir de toda a criação espiritual estilisticamente e historicamente condicionada, pode atingir-se o arquétipo: Kore Persefone tanto como Hainuwele, revela-nos o mesmo patético mas fecundo destino da Jovem.

As Imagens constituem «aberturas» para um mundo trans-histórico. Mas não é esse o seu menor mérito: graças a elas, as diversas «histórias» podem comunicar. Falou-se muito da unificação da Europa medieval pelo cristianismo. Isto é sobretudo verdadeiro se se pensar na homologação das tradições religiosas populares. Foi através da hagiografia cristã que os cultos locais — desde a Trácia à Escandinávia e do Tejo ao Dnieper —

foram reduzidos a um «denominador comum». Devido à sua cristianização, os deuses e os lugares de culto da Europa inteira receberam não só nomes comuns como encontraram de certo modo os seus próprios arquétipos e, por conseguinte, as suas valências universais: uma fonte da Gália, considerada como sagrada desde a pré-história, mas sagrada pela presença de uma figura divina *local* ou regional, tornava-se santa para *toda a cristandade*, após a sua consagração à Virgem Maria. Todos os exterminadores de dragões eram assimilados a S. Jorge ou a um outro herói cristão, todos os deuses da tempestade a S. Elias. De regional e provinciana, a mitologia popular torna-se ecuménica. É principalmente pela criação de uma nova linguagem mitológica comum às populações que permaneciam agarradas às terras, e por isso correndo maior risco de se isolarem nas suas próprias tradições ancestrais, que o papel civilizador do cristianismo é considerável; porque, cristianizando a antiga herança religiosa europeia, ele não só purificou, mas fez passar para nova etapa espiritual da humanidade tudo o que merecia ser «salvo» dentre as velhas práticas, crenças e esperanças do homem pré-cristão. Sobrevivem hoje no cristianismo popular, ritos e crenças do neolítico: as papas de sementes em honra ,dos mortos, por exemplo (a *coliva* da Europa Ocidentel e egeia). A cristianização das camadas populares da Europa fez-se

sobretudo graças às Imagens: encontravam-se por todo o lado; havia apenas que revalorizá-las, reintegrá-las e dar-lhes novos nomes.

Que não se espere para amanhã um fenómeno análogo, susceptível de repetir-se à escala do planeta. Pelo contrário, a entrada idos povos exóticos na história terá em toda a parte como consequência um aumento do prestígio das religiões autótones. Tal como dissemos, o Ocidente está atualmente perante um inevitável diálogo com as outras culturas «exóticas» e «primitivas». Seria lamentável que ele o iniciasse sem ter tirado alguma lição de todas as revelações fornecidas pelo estudo dos simbolismos.

Considerações sobre o método

Após o que acabamos ide dizer, vê-se em que sentido foi ultrapassada a posição «confusionista» de um Tylor ou de um Frazer, que, nas suas investigações antropológicas e etnográficas, acumulavam exemplos desprovidos de qualquer continuidade geográfica ou histórica, citando um mito australiano ao lado de um mito siberiano, africano **934'** norte-americano, persuadidos que se tratava sempre e em todo o lado da mesma «reacção uniforme do espírito humano perante os fenómenos da Natureza». Em relação a esta posição tão semelhante à de um naturalista

da época darwiniana, a escola histórico-cultural de Graebner-Schmidt e as outras escolas historicistas registaram um incontestável progresso. Importava, porém, não se deixar imobilizar na perspetiva histórico-ultural e perguntar-se se, além da sua própria história, um símbolo, um mito, um ritual, podem revelar-nos a condição humana na qualidade de modo de existência própria no Universo. Foi o que tentámos fazer aqui e em diversas publicações nossas recentes12.

12 Este problema será amplamente discutido no segundo tomo do nosso *Traité*

d'Histoire des Religions.

Como bons positivistas, Tylor ou Frazer consideravam a vida mágico-religiosa da humanidade arcaica como um amontoado de «superstições pueris: fruto dos medos ancestrais ou da estupidez «primitiva». Mas este julgamento de valor contradiz os fatos. O comportamento mágico-religioso da humanidade arcaica revela uma tomada de consciência existencial do homem em relação ao Cosmos e a si próprio. Onde um Frazer não via senão uma «superstição», estava já implícita uma metafísica, mesmo que ela se exprimisse através de símbolos em vez de ser através da confusão de conceitos: uma metafísica, quer dizer, uma concepção global e coerente da Realidade — e não uma série de gestos instintivos regidos pela mesma e fundamental «reacção do animal

humano perante a Natureza»: Assim, quando, abstraindo da «história» que os separa, comparamos um símbolo oceaniano com um símbolo da Asia setentrional, achamos ter fundamento para o fazer, não porque tanto um como outro possam ser produtos de uma «mentalidade infantil» mas porque o símbolo em si próprio exprime a tomada de conhecimento de uma situação-limite.

Tentou-se explicar a «origem» dos símbolos pela impressão sensível, exercida diretamente sobre o córtex cerebral, pelos grandes ritmos cósmicos (o curso do sol, por exemplo). Não nos cabe discutir esta hipótese. Mas o problema da «origem» em si parece-nos ser um problema mal posto (ver mais acima, p. 157). O símbolo não pode ser o reflexo dos ritmos cósmicos *na qualidade de fenómenos naturais,* porque um símbolo revela sempre qualquer coisa *mais* do que o aspeto da vida cósmica que se supõe representar. Os simbolismos e os mitos solares, por exemplo, revelam-nos também um lado «noturno», «mau» e «funerário» do Sol que não *é evidente* à primeira vista no fenómeno solar em si. Este aspeto de certo modo *negativo,* despercebido *no Sol enquanto fenómeno cósmico, é* constitutivo, do *simbolismo* solar; o que prova que, desde o início, o símbolo aparece como uma criação da psiqué. Isto torna-se ainda mais evidente quando se recorda que a função de um símbolo é

justamente a de revelar uma realidade total, inacessível aos outros meios de conhecimento: a coincidência dos opostos, por exemplo, tão

abundantemente e tão *simplesmente* expressa pelos símbolos, não é *dada* em parte alguma do Cosmos, e não é acessível à experiência imediata do homem nem ao pensamento discursivo.

Abstenhamo-nos no entanto de crer que o simbolismo se refere unicamente às realidades «espirituais». Para o pensamento arcaico tal separação entre o «espiritual» e o «material» não tem sentido: os dois planos são complementares. Pelo fato de se supor que está colocada no «Centro do Mundo» uma casa nem por isso deixa de ser um instrumento que responde a necessidades concretas e que é condicionado pelo clima, pela estrutura económica da sociedade e pela tradição arquitetónica. Recentemente ainda, a velha querela entre «simbolistas» e «realistas» estourou de novo a propósito da arquitetura religiosa do antigo Egipto. As duas posições só aparentemente são irreconciliáveis: no horizonte da mentalidade arcaica, levar em conta as «realidades imediatas» não significa de modo algum que se ignore ou despreze as suas implicações simbólicas, e vice-versa. Não se deve acreditar que a implicação simbólica anula o valor concreto e específico ide um objeto ou de uma operação:

quando a enxada é denominada falo (como acontece em certas línguas austro-asiáticas) e a sementeira é assimilada ao ato sexual (como se fez em quase todo o mundo), não se segue que o agricultor «primitivo» ignore a função específica do seu trabalho e o valor concreto, imediato, do instrumento. O simbolismo *acrescenta* um novo valor a um objeto ou a uma acção, sem portanto danificar os seus valores próprios e imediatos. Aplicando-se a um objeto ou a uma acção, o simbolismo torna-os «abertos». O pensamento simbólico faz «explodir» a realidade imediata, mas sem a diminuir nem a desvalorizar; na sua perspetiva o Universo não é fechado, nenhum objeto é isolado na sua própria existencialidade: tudo se mantém coeso, por um sistema cerrado de correspondências o da assimilações13. O homem das sociedades arcaicas tomou consciência de si próprio num «mundo aberto» e rico de significa resta saber se estas

13 Para bem compreender a transformação do mundo pelo símbolo basta recordar

a dialética da hierofania: um objeto torna-se *sagrado* e continua a ser ele próprio (ver mais atrás, p. 110).

«aberturas» são outros tantos meios de evasão, ou se, pelo contrário, constituem a única possibilidade de acesso à verdadeira realidade do mundo.

Este livro é distribuído GRATUITAMENTE pela equipe DIGITAL SOURCE e EXPRESSO LITERÁRIO com a intenção de facilitar o acesso ao conhecimento a quem não pode pagar e também proporcionar aos Deficientes Visuais a oportunidade de apreciar mais uma manifestação do pensamento humano.

Se você tirar algum proveito desta obra, considere seriamente a possibilidade de adquirir o original.

Incentive o autor e a publicação de novas obras!

Se quiser outros títulos nos procure.

Será um prazer recebê-lo em nosso grupo.

http://groups.google.com/group/expresso_literario

http://groups.google.com/group/digitalsource

Document Outline

- Mircea Eliade - Imagens e Simbolos
- Apresentação

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.se singlelogin.re go-to-zlibrary.se single-login.ru

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library